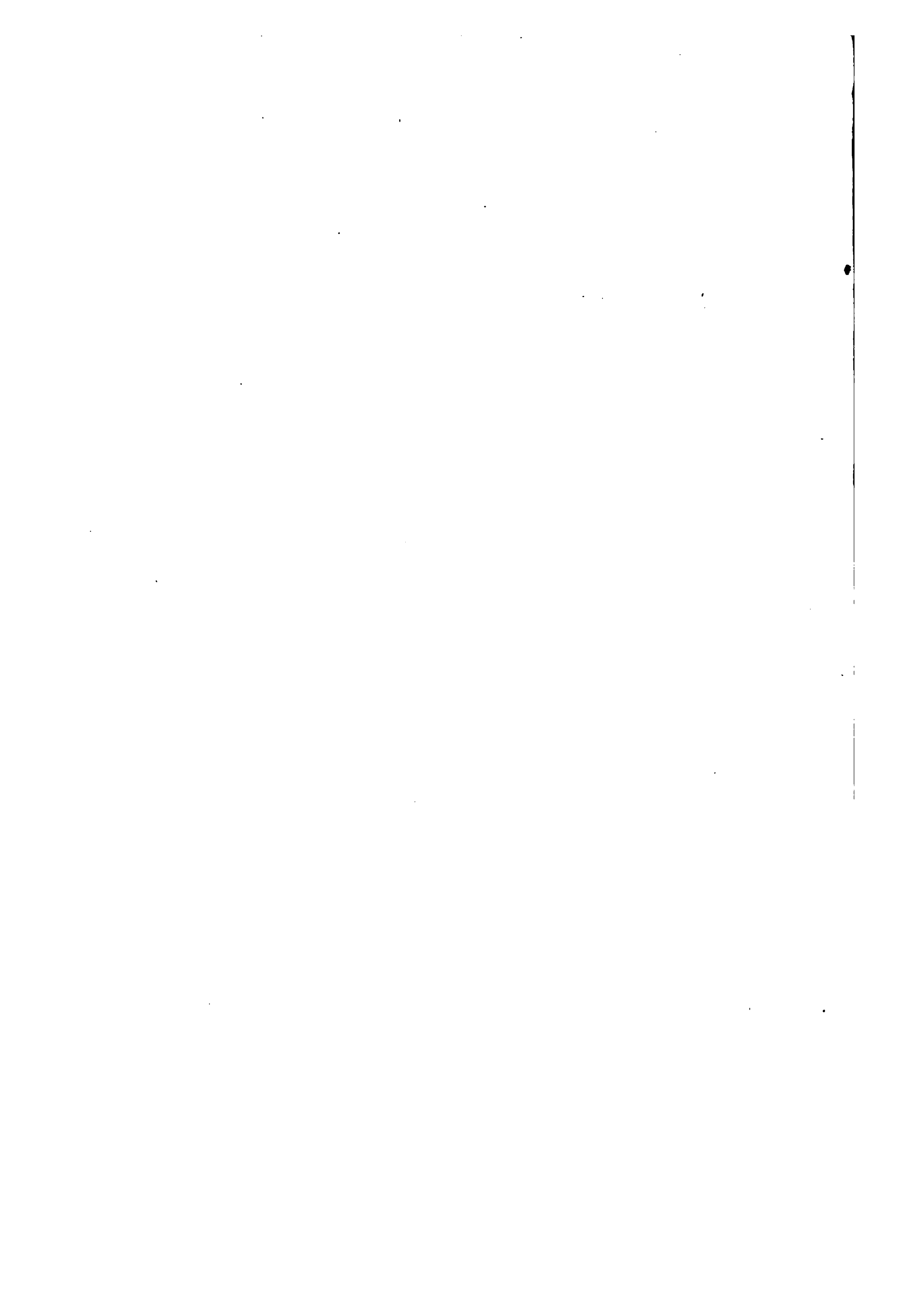



345
KÖNIG
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
SIGILLVM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS





Babylonisierungsversuche

betreffs der Patriarchen und Könige Israels.

* * *

Separatabdruck aus dem „Beweis des Glaubens,“
vermehrt durch ein Wort zur Abwehr.

Von

(Friedrich) Eduard König.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1903.

Vor kurzem ist unter dem Titel „Im Kampfe um Babel und Bibel“ eine Schrift von Alfred Jeremias erschienen, die zwar anerkennt, daß „der Geist des Alten Testaments erhaben über Babylon ist,“ aber doch zum Schutze der bedrohten Assyriologie auftreten zu müssen meint. Dabei werden auch die beiden Schriften, mit denen ich mich an der Diskussion über die Bedeutung der babylonischen Religion und Kultur beteiligt habe, vielfach kritisiert. Deshalb bin ich gezwungen, das Wort zur Aufklärung und Abwehr zu ergreifen.

Was hat Dr. Jeremias bewogen, im Kampfe um Babel und Bibel das Wort zu ergreifen? Weil nach seiner Meinung „es jetzt an der Zeit war, zu zeigen, wie schwer es der jungen Wissenschaft [er meint die Assyriologie] gemacht ist, Boden zu gewinnen.“ Nach seiner Ansicht „ist Gefahr in Verzug [so schreibt er], daß die altorientalische Wissenschaft in Mißkredit gebracht wird“ (S. 35).

Woher soll der Assyriologie diese Gefahr drohen?

Erstens daher, daß ich auf textkritische und literargeschichtliche Schwierigkeiten der Keilschriftforschung hingewiesen habe. Ich habe in „Bibel und Babel“ auf das Vorhandensein von Schreibfehlern und auf Fälle des Mangels an Objektivität der keilschriftlichen Darstellungen hingewiesen. Auch Jeremias (S. 6 f.) kann die Tatsächlichkeit dessen, was ich darüber gesagt habe, nicht in Abrede stellen. Er meint nur verhüten zu müssen, daß die von mir gemachten Bemerkungen in übertriebener Weise zu Ungunsten der keilschriftlichen Texte aufgefaßt werden. Aber weshalb habe ich doch auch diese Bemerkungen nicht weggelassen, die einen Teil der Assyriologen so sehr gegen mich in Harnisch gebracht haben? Nun, es galt, eine erste Ungerechtigkeit auszugleichen, die in Delitzsch's Vortrag über Babel und Bibel bei der Behandlung der babylonischen und der hebräischen Literatur vorgekommen ist. Nämlich über die

textgeschichtlichen Schwächen oder überhaupt irgendwelche Unsicherheit der Keilschriftliteratur hat Delitzsch kein Wort gesagt, aber über die Unzuverlässigkeit des hebräischen Schrifttums hat er ein Wort gesagt (vgl. den Gegenbeweis in Bibel und Babel, S. 14).

Von woher sonst wird „die junge Wissenschaft" der Assyriologie von Gefahren bedroht? Jeremias meint doch selbst nicht, daß dies durch den vielfachen Widerspruch geschehe, den Delitzsch's Behauptungen über religionsgeschichtliche Fragen gefunden haben. Denn in diesem Teil des Widerspruchs stimmt er ja mit mir wesentlich zusammen (S. 11. 15). Worin also sieht er weiter eine Gefahr für die Assyriologie? Darin, daß gewisse Aufstellungen Hugo Winckler's von zwei Seiten her abgelehnt worden sind.

Nämlich zunächst hat sich K. Budde in seinem Vortrag über „Das Alte Testament und die Ausgrabungen" (1903) mißbilligend über die Art ausgesprochen, in der H. Winckler seinen — im ersten Bande des Werkes enthaltenen — Anteil an der Neuherausgabe von Schrader's „Keilinschriften und das Alte Testament" geleistet hat. Er hat zu dem objektiven Inhalt der keilschriftlichen Nachrichten soviel von seiner persönlichen Auffassung gefügt, daß Budde mit Recht sagt, dieser Teil des Buches müsse nunmehr „Der Keilinschriftler und das Alte Testament" heißen (S. 11). „Der Panbabylonismus ist es, der in solchem Verfahren seine Riesenfaust auf das Alte Testament legt," fügt Budde hinzu und fragt z. B.: Was ist der alttestamentliche Prophetismus nach Winckler? Nach ihm sind die Propheten Israels politische Agenten (S. 24). So ein Urteil schließt ja eine ungeheure Verkennung eines Amos, der nach Winckler (Geschichte Israels 1, 91. 95) „im Sinne von Ahas' Politik tätig war," und anderer Propheten in sich. Aber wenn nun die alttestamentliche Wissenschaft diese und ähnliche Meinungen zurückweist, so wird von Jeremias (S. 16) die Wichtigkeit der von Winckler „angebahnten Betrachtung des Alten Testaments im Rahmen der altorientalischen Geisteswelt" hervorgehoben.

Ebenso tritt Jeremias mir entgegen, weil ich eine Reihe von Behauptungen abgelehnt habe, die von Winckler in dem Buche „Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen" ausgesprochen worden sind. Dies habe ich in „Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte" getan

Daraus hebt nun Jeremias (S. 26 ff.) eine Anzahl von Einzelheiten heraus, um sie als irrtümlich nachzuweisen. Z. B. hatte ich gemeint, der Saturn könne in unsern Gegenden nicht mit dem bloßen Auge gesehen werden, oder die Babylonier hätten nur ungefähr richtig die Länge des Sonnenjahres auf 360 Jahre geschätzt. Darin bin ich nun rektifiziert worden. Ebendasselbe ist in Bezug auf meine Angabe geschehen, daß die Babylonier, wenigstens in den sechs letzten Jahrhunderten vor Chr., es verstanden, die Mond- und Sonnenfinsternisse zu berechnen, und doch hatte ich diese Worte, wie ich in „Bibel und Babel" ausdrücklich hinzugefügt, einer Abhandlung entnommen, die von einem Assyriologen im Jahrgang 1902 der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft veröffentlicht worden ist. Aber mochte doch an meiner Ausführung die und jene derartige Einzelheit zurechtzurücken sein, ist denn dadurch der Beweis widerlegt worden, den ich gegenüber dem Winckler'schen Buche geführt habe?

Ich habe erstens gegen die Behauptung Wincklers Einspruch erhoben, daß durch die Entdeckung der babylonischen Literatur der Zeitraum der auf Urkunden beruhenden Geschichte verdoppelt worden sei, und die Richtigkeit meines Einspruchs habe ich aus der ägyptischen und der hebräischen Literatur erwiesen. Sodann habe ich die Behauptung Wincklers beurteilt, daß durch den Einblick in die babylonische Kultur unsere Auffassung vom Gang der Weltgeschichte von Grund aus verändert worden sei, und ich habe durch Analogien erwiesen, daß von Babylonien aus nur das bestätigt worden ist, was wir von Ägypten und von sonsther über den Gang des im Lichte der Geschichte liegenden Menschheitslebens gewußt haben. Endlich habe ich durch Tatsachen bewiesen, daß auch der Einfluß der babylonischen mythologisch-astronomischen Anschauungsweise nicht so allgemein war, wie es Winckler dargestellt hat. Z. B. habe ich zum ersten Male die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die alten Monatsnamen der Hebräer mit denen der Phönizier stimmen, und daß die Monatsnamen der Babylonier erst nach dem Exil in der hebräischen Literatur auftreten. Diesem Nachweis gegenüber zieht Jeremias sich auf die Redensart „Namen kommen und gehen" (S. 33) zurück. Aber es handelt sich ja eben darum, wann sie da sind und wann sie gehen.

Also bleibt es von grundlegender Wichtigkeit, daß die älteren hebräisch-phönizischen Monatsnamen erst seit dem Exil durch die babylonischen verdrängt worden sind. Nach alle dem kann ich nicht anders urteilen, als daß Jeremias gemeint hat, durch die Korrektur einiger Nebenpunkte den Beweis widerlegt zu haben, den ich in „Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte“ gegen die Hauptsätze der erwähnten Winckler'schen Schrift geführt habe.

Jedenfalls kann in der Kritik, welche von so vielen Assyriologen, Alttestamentlern und Geschichtsforschern[1]) an den Behauptungen zweier Assyriologen geübt worden ist, keine Gefahr für die Assyriologie selbst liegen. Wir haben keinen Anlaß zu der Klage gegeben, daß „der jungen Wissenschaft“ es „schwer gemacht werde, Boden zu gewinnen.“ Ich meinerseits speziell habe schon vor dreizehn Jahren die Keilschriftliteratur einen mit dem Alten Testament gleichaltrigen Kommentar desselben und ein Illustrationsmittel sondergleichen genannt. Also die tatsächlichen Kenntnisse, die in der babylonisch-assyrischen Literatur enthalten sind, werden auch von uns in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt; aber wir werden uns das Recht nicht nehmen lassen, die Behauptungen der Assyriologen nach ihrer tatsächlichen Grundlage zu fragen und die Konsequenzen zu prüfen, die aus den keilschriftlichen Materialien gezogen werden. Dieses Recht muß ich gleich im folgenden wieder zur Anwendung bringen.

Zuerst werfe ich immer noch einen Blick auf die neue These, daß Abraham und die Kanaanäer ethnologisch nicht von einander verschieden gewesen seien. Winckler hat diese Meinung aufgebracht, Delitzsch hat sie akzeptiert, und auch Jeremias tritt nun für sie ein (S. 8—10).

Der Ausgangspunkt dieser These sind die Namen der Herrscher aus der Hammurabi-Dynastie. P. Jensen (Professor der Assyriologie in Marburg) behauptet ja, sie sei rein babylonisch (vgl. mein Bibel u. B., S. 18, Anm. 2). Aber wenn man ihm nun nicht zustimmt, wie ich getan habe, zu welchem Zweige der Semiten gehört dann diese Dynastie?

---

[1]) Ihre Schriften findet man alle in der achten — abermals erweiterten und mit einer Kritik von Delitzsch's neuesten Äußerungen verbundenen — Auflage meines „Bibel und Babel“ aufgezählt.

Ich habe mich in diesem Punkte mit Begründung auf die Seite von Hommel gestellt. Dabei soll ich mir ein Mißverständnis haben zu schulden kommen lassen (Jeremias, S. 11, Anm. 1), da Hommel diese Dynastie nur aus Arabien kommen lasse und sie deshalb arabisch nenne. Aber dieser Vorwurf ist mir von Jeremias mit Unrecht gemacht worden. Denn Hommel hat in seinem Werke „Die altisraelitische Überlieferung ꝛc." (1897) die Namen Ammizaduga ꝛc. aus der Hammurabi-Dynastie nicht bloß als „arabisch" bezeichnet, sondern auch mit dem höchsten Nachdruck betont, daß „den Schlüssel (zum Verständnis dieser Namen) uns einzig und allein das System der südarabischen Namengebung liefert" (S. 75), und Südaraber sind dabei die Minäer und Sabäer (S. 75—85). Die Namen der Vertreter der Hammurabi-Dynastie werden daher von Hommel mit Namen aus den minäischen und sabäischen Inschriften verglichen (S. 78 ff.), deren Sprache Hommel selbst in seiner „Südarabischen Chrestomathie" (1893) beschrieben hat. In seiner — nach meinem „Bibel u. B." erschienenen — Schrift „Die altorientalischen Denkmäler und die Bibel" (1902), S. 11 läßt Hommel die Hammurabi-Dynastie „von den westsemitischen Stämmen stammen, deren Ausgangspunkt Ostarabien gewesen ist," trennt sie aber trotzdem bestimmt von den Kanaanäern. Denn er fährt unmittelbar hinter den soeben zitierten Worten so fort: „Ostarabien, von wo auch die Kanaanäer nach Palästina auswanderten," und spottet im Gegensatz zu Delitzsch über die angeblichen „frommen kanaanäischen Jahveverehrer" (S. 10), aus denen nach Delitzsch später die zwölf Stämme Israels hervorgegangen sein sollen.

Wie gesagt, stellt Jeremias sich zu Winckler und Delitzsch, welche die Hammurabi-Dynastie für kanaanäisch ansehen, und weshalb stellt sich Jeremias auf deren Seite? Weil „dadurch mit einem Schlage die überraschende Geistesgemeinschaft, Sprach- und Ideenverwandtschaft zwischen Babyloniern und Hebräern erklärt würde" (S. 9). Als wenn diese Gemeinschaft, soweit sie besteht, nicht auch bei der bisherigen Erkenntnis, wonach Abraham aus Ur in Chaldäa, d. h. im südwestlichen Babylonien, auswanderte, sich erklärt hätte! Brauchen aus diesem Grunde die Hebräer und die Kanaanäer zu Stammesverwandten gemacht zu werden? Nein, aus diesem Grunde braucht man dem geschichtlichen Bewußtsein

der Hebräer, daß sie zu den Semiten, aber die Kanaanäer zu den Hamiten gehörten, keinen Schlag ins Gesicht zu versetzen. Der weitere Gegenbeweis gegen die Vernachlässigung, die der ebenerwähnte biblische Unterschied auf Seiten Winckler's und seiner beiden Anhänger erfährt, findet sich schon in „Bibel und Babel," S. 18—20. Für die Begründetheit der biblischen Unterscheidung zwischen hebräischen Semiten und kanaanäisch-phönizischen Hamiten sprechen auch die ägyptischen Gemälde, auf denen die Fürsten der Kefa (oder Phönizier) mit hellroter Hautfarbe und bartlos, wie die Ägypter selbst und der größte Teil der Puna (im südlicheren Arabien und an der Westküste Afrikas), dargestellt sind und so in nichts an den wohlbekannten semitischen Typus erinnern, der in einer andern Reihe von Personen auf denselben Gemälden beobachtet wird (vgl. weiter bei Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen 1, S. 146 ff.). Die Phönizier sagten ja auch selbst, daß sie vom Erythräischen Meere hergekommen sind (Herodot 1, 1; 7, 89: *ὡς αὐτοὶ λέγουσιν*).

Aus allen diesen Gründen kann ich mich nicht entschließen, das so nachdrücklich ausgesprochene Bewußtsein der Israeliten, daß sie mit den Kanaanäern nicht stammverwandt waren, zu ignorieren. Jeremias meint zwar, der Gegensatz, den die Israeliten als einen zwischen sich und den Kanaanäern bestehenden betonten, brauche nur ein innerer, aber kein genealogischer gewesen zu sein. Denn „der Gegensatz zwischen Franken und Sachsen schloß nicht aus, daß beides Germanen, ja Deutsche waren" (S 9). Aber erstens weiß ich nicht, ob der Gegensatz zwischen Franken und Sachsen so determiniert war, wie er nach den Zeugnissen des Alten Testaments (siehe die Belege in „Bibel und Babel," S. 18 f.) zwischen Israel und den Kanaanäern bestand. Zweitens liegt die Sache doch so: Ein solcher Gegensatz zwischen zwei Menschheitsgruppen kann ja freilich hie und da auch ein bloß innerlicher oder kultureller sein, aber durch solche Fälle kann das bestimmt ausgesprochene Bewußtsein von einem nationalen d. h. ethnologischen Gegensatz, wo es vorhanden ist, nicht beseitigt werden.

Jeremias will auch betonen, daß auf der ägyptischen Inschrift, auf die ich mich bezogen hatte, Kanaan mit dem Länderdeterminativ, aber Israel mit dem Determinativ für Menschen geschrieben sei (S. 10).

Nun, das war ja eben das vom Alten Testament vorausgesetzte Verhältnis, daß die Israeliten sich in dem nach den Kanaanäern benannten Lande ansiedelten. Aus dem Tatbestand, der auf jener ägyptischen Inschrift sich findet, ergibt sich keineswegs, daß die Kanaanäer und die Israeliten die gleiche ethnologische Größe bildeten. — Endlich meint er es heftig ablehnen zu müssen, „daß die Habiri der Amarnabriefe mit den Hebräern der Zwölfstämme sich deckten" (S. 10). Gegen wen streitet er da? Der Leser muß denken, daß eine solche Identität von mir ausgesprochen worden sei. Dies ist aber keineswegs der Fall, wie man aus „Bibel und Babel," S. 19, Anm. ersehen kann, und ich selbst habe ja in einem besonderen Aufsatze, der in The Expository Times 1900, p. 238—240 erschienen ist, nachgewiesen, daß die Habiri nicht mit den Hebräern der Zwölfstämme identisch waren.

Noch wichtiger ist es, die neuen Meinungen zu prüfen, die im Anschluß an die assyriologischen Studien betreffs der religiösen Seite des biblischen Inhalts vorgebracht werden.

In dieser Hinsicht ist neuestens besonders die Hypothese von H. Winckler in den Vordergrund getreten, die eine bisher unbekannte Beziehung zwischen der Weltbetrachtung der altorientalischen Völker und ihrer Geschichtsdarstellung nachweisen zu können meint. Diese Aufstellung ist hauptsächlich auch in einem Aufsatz über „Die Weltanschauung des Alten Orients" entfaltet worden, der in den „Preußischen Jahrbüchern" (1901, Maiheft, S. 224 ff.) erschienen ist.

Dabei ist Winckler von dem unbestreitbaren Satze ausgegangen, daß „ein babylonischer oder assyrischer Tempel den Teil des Weltalls darstelle, in dem der betreffende Gott herrsche" (S. 261). Auch das ferner ist unbestreitbar, daß der König von Babylonien oder Assyrien als der Vertreter der Gottheit auf Erden galt. Das lesen wir ja in den Keilschriften öfters, wie z. B. Hammurabi sagte: „Als Bel die Leute seines Landes mir zum Beherrschen gab und dessen Zügel in meine Hand legte" (Keilinschriftl. Bibliothek III, 1, 120 f.). Aber nicht ganz fraglos ist schon der folgende Baustein zu jener neueren Theorie. Winckler meint: Wenn in der Einteilung und Verwaltung des Landes, in Maß- und Zeitrechnung sich das Walten derselben Gesetze und Mächte wirksam zeige, wenn alles

menschliche Denken von der einen einheitlichen Anschauung beherrscht werde, dann müsse auch in der Auffassung und Schilderung der Schicksale der Staaten derselbe Hintergrund erscheinen.

Aber muß das so sein? Dies würde doch voraussetzen, daß die Taten der Menschen in vollkommen fatalistischer Weise aufgefaßt worden wären, und daß von eigenen Entschlüssen z. B. der Herrscher gar nicht die Rede sein könne. Dies aber kann man aus den Berichten der babylonischen und assyrischen Herrscher nicht heraushören. Denn so sehr sie auch auf die Huld der Götter als eine Quelle ihrer Erfolge hinweisen, so rühmen sie sich doch ihrer Taten und sprechen von Anerkennung und Lohn, die ihnen auch von den Göttern für ihre Leistungen zu teil wurden. Denn z. B. sagt der altbabylonische König Samsu-iluna: „Die Furcht vor dem Schrecken meines Königtums bedeckte die Fläche des Himmels und der Erde. Deshalb blickten die großen Götter mit ihrem strahlenden Antlitz auf mich" (III, 1, 132 f.). Ferner der König Agum-kakrimi drückt sich so aus (S. 138 f.): „Da dachte ich nach, um den Gott Marduk (= Merodach) nach Babylon zu holen, und eilte dem Marduk, der meine Regierung liebt, zu hilfe" [!]. Am Ende dieser Inschrift aber steht: „Dem guten [!] Könige Agum, der die Gemächer des Marduk baute ꝛc., mögen (die Götter) Bel und Belit ein Lebensschicksal bestimmen, mögen Ia und Damkina ein Leben von langen Tagen geben!" (S. 150 f.). Also dies ist die Folge der guten Taten dieses Königs. So aber drücken sich die babylonisch-assyrischen Herrscher immer und immer wieder aus. Werden ferner nicht in denselben Inschriften die Bösen wegen ihrer Taten bedroht und verflucht? Nun, gewiß und in wie schauerlicher Weise (I, 8 f. ꝛc.)!

Dies alles warnt davor, es als richtig anzuerkennen, wenn man beim Aufbau jener neuen Theorie den weiteren Satz hinzufügt: Die Betrachtung des gesamten Weltalls unter dem festen Gesichtspunkt des Systems konnte die Geschichte nicht von dem Übrigen loslösen. Dem gegenüber fragen wir unwillkürlich: Warum denn nicht? Oder durfte man denn etwa in der Geschichte die Selbsttätigkeit der Menschen ganz übersehen? Durfte man die Menschen einfach als Marionetten hinstellen? Indes was fragen wir lange nach solchen Möglichkeiten? Wir wollen doch lieber zusehen, ob

der, welcher jene neue Theorie geltend zu machen sucht, uns tatsächliche Belege für die Richtigkeit seiner Behauptungen vorlegen kann!

Er weist zunächst auf Herodot hin (S. 266) und sagt ausdrücklich, dieser sei der Wortführer und Interpret der orientalischen Weltanschauung gewesen, und die Lehren des Vaters der Geschichte seien für viele Geschichtskonstruktionen von Einfluß gewesen. Zur Begründung dieses Urteils über Herodot weist er auf folgendes hin. Als Sohn einer auf altorientalischem Boden gelegenen Stadt und als persischer Untertan sei Herodot von vornherein in der orientalischen Weltanschauung groß geworden, und seine Wirksamkeit falle in die Zeit, wo das Hellenentum nach seinen großen Erfolgen im Kampfe gegen den Orient erst begonnen habe, den nationalen Gegensatz mit Bewußtsein zu entwickeln. Aber das alles sind ja wieder nur Worte, die unsern Wunsch, endlich einmal Beweise kennen zu lernen, nur zu steigern vermögen. Endlich aber soll unser Hunger nach Tatsachen gestillt werden. Wir lesen nämlich in dem zitierten Aufsatze weiter (S. 271) dieses: Gerade die Überlieferung über die ersten Perserkönige, wie sie bei Herodot vorliegt, ist ein typisches Beispiel, wie die Form der Darstellung [!] fortwährend Anspielungen auf den Himmelsmythus und das Weltensystem erforderte [!]. Dem Kyros wird die Auffindungssage angedichtet, welche ursprünglich von dem Gotte der wiedererwachenden Sonne, dem Marduk-Tammuz, dem ägyptischen Osiris, gilt. Dann aber wird auf ihn und seine Nachfolger im wesentlichen das System angewendet, welches der Götterreihe entspricht, wie sie im Tierkreis sich offenbart. Kyros zeigt daher Mondeigenschaften. Typisch für seinen Mondcharakter ist sein Tod, das abgeschlagene und von der Siegerin hoch gehobene Haupt. Von Kambyses wird gewaltsam eine wunderbare Geschichte über seine Kunstfertigkeit im Bogenschießen erzählt. Er entspricht in der Reihe dem Sonnengott, dessen Waffen Bogen und Pfeil sind, wie man an Apollo sieht. Im Austausch [!] mit dem Mondgott hat derselbe Kambyses die Melancholie erhalten, die auf der allmonatlichen Verfinsterung der Mondscheibe beruht (S. 269). Diese Melancholie wird bei Kambyses ja so stark betont und scheint in der Tat historisch zu sein."

Aber sind das tatsächliche Belege für die Behauptung, daß in Herodots Darstellung die babylonisch-orientalische Mythologie eine Rolle gespielt habe?

Ich schlage Ferd. Justi's „Geschichte des Alten Persien" (Oncken's Weltgeschichte in Einzeldarstellungen) nach und finde (S. 16) das Urteil, daß Herodot in seiner Erzählung über die Jugend von Kyros der Überlieferung der Meder folgte, welche „als sie von den Persern besiegt waren, ihrem Stolz dadurch Genüge taten, daß sie den Sieger mit ihrem eigenen Königshaus als blutsverwandt, als Meder von Mutters Seite, ausgaben, etwa wie die persische Sage Alexander zum Sohn des Darius und einer Tochter Philipps machte." Sind aber die Erklärungen, die wir soeben bei dem Urheber der erwähnten neueren Hypothese gelesen haben, wahrscheinlich? Das wird kaum so sein. Denn zuerst soll dem Kyros etwas angedichtet worden sein, was von dem Sonnengotte hergenommen gewesen sei, „dann aber" soll er als Mondgott betrachtet worden sein. Was soll dieses „dann aber?" Das klingt verzweifelt sprunghaft. Indes für den Mondcharakter von Kyros soll ja „das abgeschlagene und von der Siegerin hoch gehobene Haupt" beweisend sein. Doch dies entspricht nicht der Erzählung, die bei Herodot (1, 214) über den Tod des Kyros zu lesen ist. Die unten S. 23 f. gegebene Übersetzung wird es beweisen.

Ferner über Kambyses soll „gewaltsam" eine Probe seiner Geübtheit im Bogenschießen erzählt sein. Aber was ist an der Erzählung (Herodot 3, 36), daß Kambyses einen Pfeil gegen Krösus abschoß, gewaltsam? Doch nicht Herodots Einführung der Erzählung, sondern nur diese Handlungsweise des Kambyses selbst. Der Gebrauch des Bogens war ja bei den Persern beliebt, wie in der Erzählung über des Kambyses Bruder Smerdis erwähnt wird (3, 30), und dem Kambyses war ein äthiopischer Bogen geschenkt worden (Kap. 22). Also wie soll sich daraus, daß auch im Leben des Kambyses vom Bogenschießen erzählt wird, ergeben, daß er als Sonnengott betrachtet worden sei? Diese Annahme ist gewaltsam, und sie ist es umsomehr, als Kambyses dann wieder „im Austausch" [!] als Mondgott angesehen worden sein soll. Daher nämlich soll ihm Melancholie zugeschrieben worden sein, obgleich sie „in der Tat historisch zu sein scheint." Beides wird in einem Zuge behauptet.

Nach alle dem kann es nicht als erwiesen angesehen werden, daß in Herodots Erzählungen über Kyros und Kambyses eine babylonisch-orientalische

Anschauung sich geltend gemacht habe. Aber Winckler will ja einen Einfluß einer solchen Anschauung sogar in den Geschichtsbüchern der Hebräer nachweisen können. Denn wir lesen in jenem Aufsatze (S. 267): „Die einzige zusammenhängende Darstellung orientalischer Schriftstellerei und Geschichtsauffassung, die wir aus älterer Zeit haben, ist die der Bibel. An ihr kann daher die Anwendung des Systems passend veranschaulicht werden." Und wie meint er dieses leisten zu können? Nun er sagt: „Der Zweck der Darstellungsform [nämlich der alttestamentlichen Geschichtsschreibung] muß sein, die Könige in ihrer Reihenfolge als eine Wiederholung der Götterreihe nachzuweisen, wie sie sich in der Ordnung der Gestirne offenbart."

Nicht wahr, das ist eine wahrhaft erstaunliche Behauptung! Dies soll der Zweck der Darstellungsform bei den Geschichtsschreibern Israels gewesen sein? Dies müßte doch auf alle mögliche Weise als zweifellos erwiesen werden können, wenn es behauptet werden dürfte. Wie steht es mit der Möglichkeit eines solchen Beweises?

Für die Beantwortung dieser Frage kommt schon der überhaupt noch nicht genug beachtete Umstand in Betracht, daß die israelitische Religion nicht bloß von Sternenkultus, sondern auch von Sterndeuterei sich auf eine höchst bemerkenswerte Weise fernhielt.

Denn welcher vielseitige Eifer ist der Sternbeobachtung bei den Babyloniern gewidmet worden! Man erkennt dies schon aus den Zusammenstellungen der Omina, die überhaupt von den babylonischen Weisen mit ängstlicher Geschäftigkeit im Kreise der Tiere, speziell auch der Mißgeburten und Krankheitssymptome, aber ganz besonders in den Konstellationen der Gestirne, ihren Verfinsterungen sowie den Wolkenfärbungen gesammelt wurden. Omina der letzterwähnten Art sind ja hauptsächlich in dem Werke aufgeführt, das dem altbabylonischen Könige Sargon von Agade zugeschrieben wurde und mindestens sechsundsechzig Tafeln umfaßt. Während dieses Werk sich auf den Sternenhimmel bezieht, ist eine andere Serie von Tafeln vielmehr den Monderscheinungen gewidmet. Da lesen wir z. B.: „Wenn im Monat Siwan (wesentlich = unserem Juni) vom 1. bis zum 30. Tag eine Verfinsterung eintritt, so wird das Wachstum im Lande zurückbleiben" (vgl. darüber weiter bei Karl Bezold, Ninive und Babylon 1903).

Wie weit war von dieser Theorie und Praxis die wahre Weltanschauung Israels entfernt! Allerdings, bei Bileam, der von Pethor, dem keilschriftlichen Pitru am westlichen Euphratufer, geholt wurde, finden wir ähnliche Praktiken erwähnt. Er wurde nicht nur vom Moabiterkönig Balak auf das „Feld der Späher" geführt, von wo er einen freien Ausblick auf Vogelflug und Wolkenzug und Sternkonstellationen hatte, sondern er suchte auch selbst zuerst aus „Wahrzeichen" den Willen der Gottheit zu erforschen (Num. 23, 3 f. 14 f.; 24, 1). Aber die Vertreter der wahren Religion Israels haben, wie alle Zeichendeuterei (Deut. 18, 14 ꝛc.) und Tagewählerei, so auch insbesondere die Sterndeuterei verworfen: Jes. 47, 13; Jer. 10, 2 ꝛc., und „Kennst du die Satzungen des Himmels?" lautet eine von den beschämenden Fragen, durch die im Hiobgedicht (38, 33) dem Menschen die Enge seines Horizontes zum Bewußtsein gebracht werden soll. Wenn wir sehen, wie die großen Kulturnationen des Altertums voll Astrologie waren, so müssen wir über die Zurückhaltung, die in der israelitischen Religionsurkunde gegenüber den astrologischen Theorien beobachtet wird, uns doch die Frage vorlegen, woher diese Sonderstellung kam.

Aber die oben (S. 13) aufgeworfene Frage, ob die erwähnte neue Theorie an den israelitischen Geschichtsbüchern als richtig erwiesen werden könne, muß selbstverständlich vor allem aus Inhalt und Art der alttestamentlichen Geschichtsberichte selbst beantwortet werden. Diese Beantwortung soll nun innerhalb der folgenden Darlegung gegeben werden, für welche die „Preußischen Jahrbücher," die jene neue Theorie sich auf 52 Seiten hatten entfalten lassen, leider keine Verwendung finden konnten.

Daß schon mehrmals der Versuch gemacht worden ist, die Patriarchen Israels in mythologische Gestalten umzuwandeln, ist bekannt; aber es läßt sich auch zeigen, daß auch die neusten Versuche, die man in dieser Richtung gemacht hat, mißlungen sind. Um eine Probe zu geben, so ist neuerdings von H. Winckler dies behauptet worden: „Abraham ist der Gatte seiner Schwester (Gen. 20, 11; lies: 12), wie im babylonischen Pantheon der Gatte der Ischtar auch ihr Bruder ist." So liest man es in seinem Buche „Das Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Mythologie aller Völker" (1901), S. 38. Aber gibt jene Stelle Gen. 20, 12 einen Anlaß, in dem ersten Patriarchen den ursprünglichen Gatten der Venus zu suchen? Jene Stelle sagt nicht einfach, daß Abraham „der Gatte seiner Schwester" war. Winckler hat bei der Verwertung dieser Stelle eine Hauptsache weggelassen. Denn die Stelle lautet: „Und sie ist auch wirklich meine Schwester: die Tochter meines Vaters ist sie, nur nicht die Tochter meiner Mutter, und sie ward mir — so — zum Weibe." Demnach hatte Abraham eine Halbschwester oder Stiefschwester von sich geheiratet, und die Ehe mit einer solchen war verhältnismäßig natürlich. Denn wenn ein Mann mehrere Frauen hatte, bildete jede mit ihren Kindern wieder eine besondere Familie innerhalb der Gesamtfamilie. Dies wird uns in Gen. 33, 6 f. aufs anschaulichste vor die Augen geführt, indem Lea mit ihren Kindern und Rahel mit ihrem Sohn Joseph als besondere Gruppen an Esau vorüberwanderten. Auch die unglückliche Prinzessin Thamar setzt in ihren an Amnon gerichteten Worten eine Ehe zwischen solchen Stiefgeschwistern als möglich voraus (2. Sam. 13, 13). Denn sie stammte mit ihrem Vollbruder Absalom (13, 1) von Davids Gemahlin Maacha, aber Amnon war von Davids Gemahlin Achinoam geboren worden (3, 2 f.). Folglich darf die Verheiratung mit einer Stiefschwester bei Abraham nicht als ein Symptom mythologischer Auffassung dieses Patriarchen angesehen werden.

In neuester Zeit aber ist die gleiche Methode der mythologisierenden Deutung auch auf solche Persönlichkeiten des Alten Testaments angewendet

worden, die vorher immer — auch bei Goldziher (Der Mythus bei den Hebräern) — als einfache menschliche Erscheinungen gegolten hatten. Dies ist von seiten H. Wincklers teils in seiner Geschichte Israels (2. Bd. 1900), teils in der 3. Auflage von Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" (1901) und teils in einem Aufsatze über „Die Weltanschauung des alten Orients" geschehen, der in den „Preußischen Jahrbüchern", Maiheft 1901, S. 224 ff. erschienen ist. Gerade die letzterwähnte Darstellung soll bei der folgenden Erörterung am meisten berücksichtigt werden, weil sie den Gegenstand im umfassendsten Zusammenhange behandelt.

Der Ausgangspunkt des zu beurteilenden Deutungsversuchs sind die Namen der ersten israelitischen Könige. Schon diese Namen erscheinen Winckler auffallend. Denn, so sagt er, „sie kehren nie wieder und sind erst, ebenso wie die der Patriarchen, in spätjüdischer Zeit, als die Bibel bereits kanonisiert war, zu Personennamen gewählt worden. In der Bibel selbst begegnet man ihnen nie wieder und ebensowenig findet sich ihresgleichen im Orient, der sonst in der Nomenklatur der Personen so große Übereinstimmung zeigt" (S. 268).

Wie steht es mit dieser ersten Behauptung?

In Bezug auf den Namen Saul ist sie falsch. Denn der Name Scha'ûl kommt im Alten Testament noch weiter vor. Er begegnet uns nicht bloß bei einem König der Edomiter (Gen. 36, 37), sondern auch bei einem Sohn des Simeon (46, 10), der auch durch die abgeleitete Form Scha'ûlî bezeugt wird (Num. 26, 13), und noch ein anderer Scha'ûl wird in 1. Chron. 6, 9 erwähnt. Auch in Bezug auf die Patriarchennamen ist es nur scheinbar richtig, daß sie in der Bibel nicht wieder als Personennamen auftreten. Bei Abram kann nur der es meinen, welcher übersieht, daß Abram ebenso die kontrahierte Form von Abiram ist, wie Abner von Abiner oder Abschalom von Abischalom. Dies ist aber so. Denn der Feldhauptmann Sauls ist da, wo er zum ersten Male erwähnt wird, mit der vollen Form seines Namens Abiner genannt (1. Sam. 14, 50), aber nachdem er so mit der eigentlichen Form seines Namens eingeführt ist, begegnet dann gleich von V. 51 an und stets die kontrahierte Namensform Abner. Ferner der unbekanntere Vater der Königin Maacha ist Abischalom genannt (1. Kön. 15, 2), aber der im

Munde des Volkes lebende Sohn Davids wird immer Abschalom genannt (2. Sam. 3, 3 2c.). So kommt auch Abiram bei Personen vor, die nur eine Nebenrolle in der Geschichte gespielt haben (Num. 16, 1. 12 2c.; 26, 9; Deut. 11, 6; 1. Kön. 16, 34), aber der Urahne der Hebräer ist stets mit der kürzeren Namensform Abram genannt (Gen. 11, 26 2c.). Also nur ebenso relativ, wie bei Abner oder Absalom, darf man beim Patriarchen Abram sagen, daß sein Name bloß einen Träger im Alten Testament besitze.

Die Namen David und Salomo allerdings werden bei keiner andern Person im Alten Testament gebraucht. Aber stehen diese beiden Namen in dieser Hinsicht etwa einzigartig da? Nein. Denn auch z. B. folgende Namen besitzen im Alten Testament nur einen einzigen Träger: Abihû (Exod. 6, 23 2c.); Abiasaph (V. 24); Abidan (Num. 1, 11; 2, 22); Abinoam (Richter 4, 6); Gideon (6, 11 2c.); Manoach (13, 2 2c.); Eli (1. Sam. 1, 3 2c.); Chophni (= dem ägyptischen Ḥnfr „Kaulquappe" nach Spiegelberg in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1899, S. 634); Matri (1. Sam. 10, 21); Tibni (1. Kön. 16, 21 f.); Amittaj (2. Kön. 14, 25; Jon. 1, 1); Ethan (Ps. 89, 1); Abichud (1. Chron. 8, 5) u. s. w. Also läßt sich auch daraus, daß die Bezeichnungen Dawîd und Schelomo nur je einen Besitzer im Alten Testament haben, kein giltiger Beweis für die mythologische Natur der mit ihnen bezeichneten Persönlichkeiten entnehmen.

Oder sind die erwähnten Namen an sich so beschaffen, daß sie keine Bezeichnungen von historisch wirklichen Personen sein können?

Über den Namen Saul lesen wir in jener Abhandlung: „Dieser Name, der gar kein Personenname ist und der darum auch nicht historisch sein kann, ist die deutlichste Wiedergabe des gewöhnlichsten Beinamens des Mondgottes und wird zum Überfluß auch in andern Fällen zu gleicher Symbolik verwendet. Er ist die hebräische Wiedergabe der assyrischen Bezeichnung des Sin als „„Orakelgott"", denn er bedeutet „„der Gefragte"". Nun, aus dem Hebräischen kann man dies nicht entnehmen. Denn danach kann Scha'ûl ein „Erbetener" bedeuten, und die Idee, daß ein Kind von Gott erbeten wird, ist ausdrücklich im Alten Testament ausgesprochen. Samuels Mutter Hanna sagt ja in Bezug auf diesen Sohn: „Ich habe

ihn erbeten" (1. Sam. 1, 20), wo auch dasselbe Zeitwort gewählt ist, wovon Scha'ûl das Partizip ist, und noch mehr: Eben dieses passive Partizip scha'ûl ist in Bezug auf Samuel ausgesprochen, indem es heißt: „Er ist ein von Jahwe [= Jehovah, der Herr] Erbetener" (V. 28). Ergänzt man also zu „erbeten" den Quellpunkt „von Gott", so befolgt man eine im Volke Israel unstreitig lebendige und überdies auch sehr natürliche Idee. Mit Recht hat darum auch Ewald in dem Abschnitt seiner hebräischen Grammatik, in welchem er die Eigennamen des Alten Testaments behandelte (§ 272), den Namen Scha'ûl „gewünscht", wie er übersetzte, zu solchen „einfachen Namen", wie Jamîn „auf der rechten Seite befindlich" (Gen. 46, 10), oder 'Iqqesch „krumm" (2. Sam. 23, 26), oder Geber „Manne, Held" (1. Kön. 4, 19), gestellt. Am nächsten aber steht ein Name, wie Chanûn (Neh. 3, 13. 30), der ebenfalls ein passives Partizip ist und „begnadigt" heißt. Auch dazu ergänzt sich unwillkürlich in Gedanken „von seiten der Gottheit."

Wie also kann man behaupten, daß Scha'ûl die Bedeutung „der Gefragte" habe? Da müßte man schon wissen, daß der erste König Israels mit dem Mondgott Sin zusammengebracht worden sei. Aus dem Namen Scha'ûl aber läßt sich kein selbständiger Grund für diese Kombination entnehmen. Ein Grund dafür, den israelitischen Namen Scha'ûl, der in der israelitischen Vorstellungswelt nachgewiesenermaßen seine natürliche Erklärung besitzt, durch „befragt" zu übersetzen, kann durchaus nicht darin gefunden werden, daß bei den Babyloniern der Mondgott Sin einmal den Beinamen bel purusse „der Orakelgott" führt. Dieses letzterwähnte Moment ist auch schon von K. Budde in seinem Schriftchen „Das Alte Testament und die Ausgrabungen" (1903), S. 30 bemerkt worden.

Oder wird die neue Ausdeutung des Namens Scha'ûl durch die Namen des zweiten und dritten Königs von Israel indirekt gestützt? Auf diese Frage bekommen wir in jener Abhandlung folgende Auskunft: „Noch deutlicher liegt für David und Salomo die Anspielung vor, denn hier sind die betreffenden Gottesnamen selbst zu Grunde gelegt. Dawid ist künstlich geschaffen, um seinen Träger als den der Gottheit Dôd (d w d) entsprechenden König hinzustellen, und dieses ist in der Tat der auch im Alten Testament noch vorkommende Name des bei den Babyloniern Marduk

heißenden Gottes." Das scheint ja nun sehr einfach zu sein. Aber sehen wir es uns im einzelnen an!

Die Form Dawîd **kann** ursprünglich beabsichtigt gewesen sein, denn von einem gleichartigen Zeitwort existiert ʿawîlîm, was eigentlich „Genährte" und dann „Kinder" oder „Jungen" heißt (Hiob 19, 18, wo Friedrich Delitzsch in seiner Bearbeitung des Buches Hiob [1902] falsch „Ungerechte" übersetzt, denn sie bilden zwischen dem Weibe [V. 17] und den Vertrauten [V. 19] keine natürliche Zwischenstufe; 21, 11). Und wer will ohne jede Andeutung in der ganzen hebräischen Überlieferung voraussetzen, daß der so oft genannte König von Israel im Laufe der Jahrhunderte umgenannt worden sei? Wenn sein Name aber wirklich anfangs Dôd gelautet hätte, so konnte dieser Ausdruck, wie sonst im Alten Testament, die Bedeutung „befreundet, Verwandter und speziell: des Vaters Bruder" (1. Sam. 14, 50 ꝛc.) besitzen, wie auch diese Möglichkeit bereits von Budde a. a. O. S. 30 betont worden ist. Das betreffende Kind konnte an einen besonders geliebten oder früh verstorbenen Bruder Isais erinnern sollen.

Daß der Ausdruck Dôd im Alten Testament als eine Gottesbezeichnung vorkomme, ist unbewiesen und unbeweisbar. Auf dem Mesastein, Zeile 12 f. liest man die Aussage: „Ich brachte zurück von dort [von der Stadt ʿAṭârôth] den Altar-Aufsatz von dwdh und schleppte ihn vor Kemósch." Aber man weiß nicht, wie die vier Konsonanten dwdh auszusprechen sind, ob als Femininform Doda (so bei Brown-Driver-Briggs, Hebrew-English Lexicon s. v.), oder als Form mit angehängtem Possessivpronomen Dûdô (so Socin bei Sievers, Metrische Untersuchungen 1901, S. 381, Zeile 11). Aber das liegt deutlich in der Aussage „und ich brachte zurück", daß der betreffende Altar-Aufsatz den Moabitern gehörte, und also auch die mit dwdh bezeichnete Gottheit von den Moabitern verehrt wurde. Kann man sich auch vorstellen, daß der Sohn Isais, der große Beförderer des Jahwekultus, ursprünglich Dôd in dem Sinne geheißen habe, wie es Winckler in den oben angeführten Worten behauptet? Der Mann, welcher nach Winckler selbst (Geschichte Israels, Bd. 1, S. 34) „den Jahwekult auf ganz Israel ausdehnte," soll den Gott bezeichnet haben, der „bei den Babyloniern Marduk [Jupiter] heißt"?

Aber der Name Salomo weist doch auf Mythologie hin!? Winckler sagt: „Schelomo ist vom Gottesnamen Schelem (assyrisch: Schalman) gebildet, welcher Nebo entspricht und diesen als Gott der Winterhälfte genau bezeichnet (schelem ist der Westen, assyrisches schulum = Sonnenuntergang). Bei Salomo tritt die Absicht der Legende noch weiter zu Tage, denn die Überlieferung hat von ihm sogar den historischen Namen erhalten: Jedidja, ein im Gegensatz dazu völlig gewöhnlicher Name von gewöhnlicher Bildung." Aber was für ein sporadisches Hereinragen assyrischen Sprachgutes in das Hebräische wird da vorausgesetzt? Das Hebräische hat doch einen Anspruch darauf, aus sich selbst gedeutet zu werden. Nach dem Hebräischen aber bezeichnet Schelomo, was unstreitig eine abgeschliffene Form von Schelomon darstellt, einen, der mit dem Frieden zusammenhängt. In diesem Namen spiegelt sich aber die Situation, in welcher der Name gegeben wurde: Dieses Kind besiegelte den von David wiedererlangten Frieden mit Gott, und in Bezug auf dieses Kind wünschte David, daß es, im Gegensatz zu dem ersten Kinde der Bathseba, im Frieden, d. h. in Unversehrtheit, verschont von Krankheit und Todeskatastrophe, leben möge.

Dieser Wunsch erfüllte sich auch wirklich, und der Prophet Nathan hatte dies zu bestätigen, indem er dieses Kind als Jedîdja, d. h. geliebt von Jahwe, bezeichnete (2. Sam. 12, 25). Dieser letztere Name enthielt also nur eine prophetische Antwort auf den in der Bezeichnung Schelomo(n) ausgedrückten Wunsch Davids, und so wird es begreiflich, daß dieses prophetische Symbol Jedîdja in den Geschichtsbüchern nicht weiter, als an der soeben zitierten Stelle auftritt. Wie könnte dies sein, wenn, wie Winckler annimmt, Jedîdja gerade den historischen Namen jenes Davidssohnes enthalten hätte? Und wird er dieser „historische" Name dadurch, daß er von gewöhnlicher Bildung ist? Natürlich ganz und gar nicht. Denn dieser Name konnte auch dann eine gewöhnliche Bildungsart besitzen, wenn er, wie es vorher aus dem Zusammenhang von 2. Sam. 12, 24 f. abgeleitet worden ist, sozusagen nur das Kompendium einer prophetischen Verkündigung war.

Also in den Namen der ersten Könige Israels zeigt sich nichts von mythologischer Anschauung über sie. Finden sich nun ferner Spuren von solcher Anschauung in dem, was sonst über diese Könige berichtet wird?

In jener Abhandlung heißt es: „Alles, was von Saul erzählt wird, ist Mondlegende oder wird in diese Form gekleidet. Es ist bereits früher aufgefallen, daß Saul stets seinen Speer zur Hand hat, so daß also darin ein Rest seiner mythologischen Vorlage enthalten sein mußte. Das ist aber eben der Mondgott, denn dessen Abzeichen ist der Speer oder Stab (Janus).“ Also Saul hat „stets“ seinen Speer zur Hand? Ja, 1. Sam. 18, 10 f.; 19, 9 f.; 20, 23; 22, 6 f.; 26, 8 ff.; 2. Sam. 1, 6. Aber erstens sind die letzten zwei Stellen abzuziehen, in denen Saul als Krieger auftritt, der, im Unterschied vom Könige David, noch stets mit kämpfte. Beginnt zweitens die Erzählung über Saul bei 18, 10? Nein, bei 9, 1. Schon 10, 1 ist seine Königsſalbung, und von 11, 6 an sind seine Königstaten erzählt. Aber nirgends ist da sein Speer erwähnt. Hat man schon gefragt, weshalb Saul von 18, 10 an auch im Frieden so oft mit dem Speer auftritt? Ich meine, die Antwort zu wissen: Es geschah von dem Moment an, wo die Eifersucht gegen David in ihm erwachte und der Argwohn gegen diesen Rivalen zu einer Art Verfolgungswahn in ihm wurde.

So werden wir zu dem nächsten Moment geführt, welches Winckler aus der mythologischen Darstellung der Geschichte Sauls ableiten will. Er sagt nämlich: „Sauls Melancholie ist Mondlegende und beruht auf der allmonatlichen Verfinsterung der Mondscheibe.“ Wir aber haben soeben aus den bekannten biblischen Erzählungen über Saul ersehen, was seine Melancholie war und woher sie stammte. Sie war die argwöhnische Eifersucht gegen den Rivalen, den ihm ein tragischer Konflikt zwischen Königsstellung und Prophetenanspruch gegenübergestellt hatte. Der strafende Einfluß der Gottheit, der die Konsequenzen jener Schuld Sauls zog, wird dabei als ein schlimmer Geist der Gottheit bezeichnet, wie es auch sonst nach der religiösen Anschauung Israels geschieht: eine negative Reaktion der die Weltgeschichte zum Weltgericht machenden Weltlenkung des lebendigen Gottes. Wir sehen dieselbe Reaktion zwischen jenem Prinzenmörder Abimelech und seinen sichemitischen Complicen auftreten (Richt. 9, 23). Mit welchem Recht also darf sie bei Saul auf besondere Weise gedeutet werden? Jedenfalls wird diese Einwirkung vom israelitischen Darsteller auf Gott oder Jahwe zurückgeführt, und da soll behauptet werden dürfen, daß eben diese Darstellung von der Mondmythologie herrühre?

Aber noch „Sauls Tod ist ja typisch für das Mondschicksal: der abgeschlagene Kopf ist ebenfalls Bild des verdunkelten Mondes, und diesen seinen typischen Tod findet Saul bei einer Stadt, welche Sitz des Mondkultes war, und deren Name durch etymologische Spielerei mit dem seinigen in Beziehung gebracht wird.“ Wie steht es damit? Nun, die Philistäer haben ihrem Hauptfeind ebenso den Kopf abgeschnitten und diesen samt Sauls Waffen ebenso als Trophäen in ihre Heimat geschickt (1. Sam. 31, 9), wie David genau eben dieses in Bezug auf Goliath getan hat (17, 51. 54), und es ist sehr unnatürlich, diese natürliche Sitte einer brutalen Kriegführung auf die Verdunkelung des Mondes zurückzuführen. Außerdem hat David dem Goliath den Kopf abgeschlagen, ohne daß er bei Bethsche'ān war. Winckler meint nämlich, wie aus dem vorigen Zitat herauszuhören war, den Umstand verwerten zu dürfen, daß die Philistäer den übrig gebliebenen Leichnam Sauls auf der Mauer der ebengenannten Stadt befestigten (31, 10^b). Der Name dieser Stadt kann aber „Haus = Stätte der Ruhe“, also Niederlassungsplatz, bedeuten. Er hat ferner in allen seinen alten und neuen Aussprachen (Bêthsche'ān, Bêthschān, Bêthschan und arabisch: Bêsân) einen a-Laut in seiner Schlußsilbe, während der Name des Mondgottes Sin ausgesprochen wird. Wie sehr endlich der Laut sch in jenem Namen richtig ist, ergibt sich aus dem s der arabischen Namensform, das jenem Sibilanten in normalem Lautwandel entspricht. Auf keinen Fall kann davon die Rede sein, daß der Spiritus lenis in Bêthsche'ān zur Anspielung auf Scha'ûl eingefügt worden sei. Denn scha'anān „ruhig ꝛc.“ ist ein gebräuchliches Wort im Hebräischen und kommt von einem Verb, das denselben Spiritus lenis besitzt.

So sollen demnach drei Einzelheiten aus den Berichten über Sauls Leben auf seine Zusammenschau mit dem Mondgott hinweisen. Aber selbst wenn dies wahr wäre, würde dann „alles, was von Saul erzählt wird, Mondlegende“ (S. 268) sein? Nein, denn von Saul ist bei weitem mehr, als jene drei Momente, erzählt. Wir sehen ihn nicht bloß mit Samuel verhandeln (1. Sam. 9 f.), wir sehen ihn auch von heiliger Glut des Patriotismus entflammen und voran vor Israel gegen die Ammoniter im Osten und die Philistäer im Westen seines Königreiches stürmen

(1. Sam. 11. 13 ꝛc.). Wir begleiten ihn auf dem Rachefeldzug gegen die Amalekiter ꝛc. (Kap. 15), und wir hören, daß er die Wahrsager und Totenbeschwörer aus dem Lande trieb (28, 9). Wir sehen endlich, wie er noch im Alter wacker im Kampfe gegen den Erzfeind Israels, die Philistäer, stritt. In alle dem konnte auch Winckler keine Beziehung zum Mondkultus nachweisen, und trotzdem durfte er sagen: „Alles, was Saul tut, wird in eine Beziehung zu seiner Mondeigenschaft gebracht" (S. 269)?

Aber Saul gleicht doch in der Benutzung seines Speers ganz Alexander dem Großen, der auch „ein erster König" war. „Die beiden Erzählungen, wie Saul den Speer nach David schleudert und Alexander nach Kleitos, zeigen Anspielungen auf dasselbe Vorbild, die sich übrigens auch in andern Fällen häufig verwendet finden. Die Darstellungs*form* erforderte also auch für Alexander ihre Benutzung, und die (historische) Ermordung des Kleitos gab eine Gelegenheit, die übrigens, wenn man näher zusieht, noch erkennen läßt, daß der Erzähler seine Mühe gehabt hat, alles dabei glücklich oder unglücklich zusammenzureimen" (S. 268 f.). Also die Anfänger zweier Herrscherreihen gebrauchen aus natürlichen Anlässen eine Waffe, die gegenüber einem entfernt stehenden Gegner ganz geeignet gewesen ist! Nicht wahr eine hinreichend breite Basis, um ein allgemeines Urteil über das Verhalten „erster Könige" darauf zu bauen?

Vollends aber, daß Sauls Kopf — wie der des Goliath — abgeschlagen wird, das ist „typisch für alle ersten Könige"!? Indes auch bei Cyrus ist ja „sein Tod, das abgeschlagene und von der Siegerin hochgehobene Haupt typisch für seinen Mondcharakter" (S. 271). Doch auch das entspricht nicht der Erzählung, die vom Tode des Cyrus bei Herodot (1, 214) zu lesen ist. Denn danach hat die Massagetenkönigin Tomyris den Kopf des Cyrus in einen Schlauch gesteckt und bemerkt: „Du hast mich, während ich noch lebte und dich im Kampfe besiegte, zu Grunde gerichtet, indem du meinen Sohn mit List gefangen nahmst; dich aber werde ich, wie ich gedroht habe, mit Blut sättigen" (nämlich den Kopf in dem Schlauche). Also auch dieser Fall, wo einem besiegten Feinde der Kopf abgeschlagen wurde, hing nicht damit zusammen, daß Cyrus eine Herrscherreihe anfing, und daß der Mond sich allmonatlich verdunkelt,

sondern besaß eine ganz individuelle Motivierung. Man sieht, der Unterbau für jenes allgemeine Urteil über das Mondschicksal „erster Könige“ fehlt.

Indes was nicht aus den Berichten über Saul abgeleitet werden kann, läßt sich nach Winckler aus dem erweisen, was wir über seinen Sohn hören. Denn „Jonathan, der Sohn Sauls, ist der Bogenschütze. Wenn sein Vater seine Schlachten bei Nacht als Mondgott gewinnt, so Jonathan bei Tage“ (S. 269 f.). Aber wie ganz natürlich konnte es der Fall sein, daß ein Sohn von Saul ein tüchtiger Bogenschütze war! Darf darin ein Anhalt für seine Kombination mit dem Sonnengott gesucht werden? An diesen aber fühlt sich Winckler durch die Erzählung über Jonathan erinnert. Indem die Israeliten an Saul und Jonathan dachten, soll folgende Gedankenreihe in ihnen aufgestiegen sein: „Der Sohn des Mondgottes ist der Sonnengott, und dessen Waffen sind Bogen und Pfeil (Apollo)“, und deshalb sollen die Israeliten von Jonathan erzählt haben, daß er Kunst im Bogenschießen besessen habe! In der Entwicklung eines siegreichen Angriffs ferner, den Jonathan begonnen hatte (1. Sam. 14, 1), faßte Saul den — natürlichen — Gedanken, daß diese günstige Situation auch in der Nacht ausgenützt und den Philistäern möglichst viel Beute abgenommen werden solle (V. 36). Eine höchst solide Basis für den Satz: „Wenn Saul seine Schlachten bei Nacht als Mondgott gewinnt, so Jonathan bei Tage!“

Über David sodann wird in jener Abhandlung nur dies bemerkt: „David zeigt alle Eigenschaften des Marduk, er ist „„rötlich““, ein lebhafter, gewandter Jüngling, Lautenspieler (Apollo) und Krieger.“ Aber genügt das nicht auch vollständig zum Beweise dafür, daß er mit der Göttergestalt Marduk zusammengeschaut worden ist? Nun, das Attribut „rötlich“ (hebräisch: admônî 1. Sam. 16, 12) bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf die Farbe des Haares, sondern auf den lebhaften, blutdurchströmten Teint. Denn Davids Frau, die frühere Prinzessin Michal, hat die Haare ihres durch List geretteten Gemahl bekanntlich durch ein Fliegennetz von Ziegenhaaren täuschend nachgeahmt (1. Sam. 19, 13), und die gewöhnlichen Ziegen Palästinas hatten bei weitem in der Mehrzahl schwarzes Haar. Jenes Attribut „rötlich“ sollte also ein Moment der Schönheit Davids hervorheben. Dafür sprechen auch die

beiden direkt damit verknüpften Attribute „schön an den Augen und trefflich von Aussehen,“ wobei das letzte Wort wahrscheinlich die Figur im allgemeinen betrifft. Für eine Zusammenstellung Davids mit Marduk beweist also das Attribut „rötlich“ gar nichts, wenn auch Marduk ursprünglich die Morgensonne bezeichnet. Wie aber soll eine Zusammenschau Davids und Marduks dadurch bewiesen werden, daß David — um mit Winckler zu reden — „ein lebhafter, gewandter Jüngling, Lautenspieler und Krieger“ war? Da hätte sich doch kein Mann zugleich durch Energie, musikalisches Talent und kriegerische Tüchtigkeit hervortun können, ohne mit Marduk oder Apollo zusammengestellt zu werden. Hoffentlich ist Volkêr, der videlaere, der kuene spileman (Nibelungenlied, V. 197. 2021) vor dieser Gefahr sicher.

Auch von einer Gattin Davids bekommen wir in jener Abhandlung eine interessante Neuigkeit erzählt. Winckler meint nämlich: „Das System folgt hier der Tierkreisordnung, und diese hat zwischen Löwe und Wage die Jungfrau, die weibliche Gottheit. Von der Gestalt und dem Namen Bathseba gilt genau dasselbe, wie von denen ihres Gatten und Sohnes. Alles, was von ihr erzählt wird, ist Ischtarmythus, und sie ist ein getreues Spiegelbild z. B. der Semiramis, welche ebenfalls die Ischtar ist. In aufdringlicher Weise wird darum Bathseba von der jüngeren Gestalt der Legende an der der Jungfrau entsprechenden Stelle handelnd eingeführt. Sie ist es angeblich, die ihrem Sohne die Herrschaft verschafft. Die ältere Überlieferung hat davon nichts gehabt, denn sie hatte überhaupt keine Bathseba“ (S. 270). Aber setzen wir einmal voraus, daß die Tierkreisbilder den Israeliten bekannt gewesen seien — erwähnt werden im Alten Testament nur die Mazzaloth, die Sonnenstationen —, wie soll „das System“, um in die Lebensgeschichte Davids eine Ehebruchsgeschichte hineinzudichten, auf einmal die „Tierkreisordnung“ angewendet haben? Überhaupt aber würde es unbegreiflich sein, daß man dem Bilde des sonst so gefeierten Königs einen Schandfleck hinzugefügt hätte, wenn kein geschichtlicher Anlaß dazu vorhanden gewesen wäre. Außerdem würde gerade die spätere Darstellung am wenigsten einen solchen Zusatz gemacht haben. Die Erzählung 2. Sam. 11, 2 ff. aber deshalb für spätere Zutat zu halten, weil der Chronist sie weggelassen hat, wie Winckler in

„Keilinschriften und Altes Testament", Bd. 1 (1901), S. 224. 232 meint, ist die Verkehrung aller literarkritischen Methode. Übrigens wäre das Eheweib des Uria auch eine seltsame „Jungfrau" gewesen.

Endlich „Salomo verdankt seine Weisheit nur seiner Stelle in der Königsreihe. Die ältere Überlieferung weiß von ihm eher das schnurgerade Gegenteil zu berichten, denn seine Regierungskunst hat das verdorben, was sein Vater erworben hatte. Aber Nebo ist der Gott der Wissenschaft und Weisheit, darum wird Salomo in der Überlieferung, je jünger sie ist und je weiter sie sich entwickelt, immer weiser" (S. 270). Auch dieses Urteil beruht einerseits auf Übertreibung und andererseits auf unmotivierter Vermengung der israelitischen und der fremdländischen Anschauungen. Betrachten wir beides der Reihe nach!

Der Schluß, der in jenem Urteil aus der Reichsspaltung auf die Unweisheit Salomos gezogen wird, besitzt nur eine sehr lockere Stringenz. Die Reichsspaltung ist ja weder direkt noch indirekt auf Salomos Konto allein zu setzen. Denn wirklich herbeigeführt worden ist die Reichsspaltung bekanntlich durch die spröde Unnachgibigkeit seines Sohnes und der neuen Räte, die er sich aus seinen Altersgenossen gewählt hatte. Vorbereitet aber war diese verhängnisvolle Katastrophe in erster Linie durch die tiefgewurzelte Antipathie der Ephraimiten und der ihnen Gefolgschaft leistenden nördlicheren Stämme gegen den Stamm Juda. Wer kennt nicht den Kampfruf: „Was haben wir für Teil an Juda und für Erbe an dem Sohne Isais? Auf zu deinen Zelten, Israel!" (2. Sam. 20, 1 und 1. Kön. 12, 16). Die Unzufriedenheit, welche Salomo gegen Ende seiner Regierungszeit durch die für seine Bauten nötigen Frondienste und Steuern erregte, war nur der Funke, der den von lange her und von verschiedenen Seiten zusammengetragenen Zündstoff zur helllodernden Flamme entfachte. Diese Unzufriedenheit konnte auch noch Nebenursachen besitzen, und in der Tat muß der Fronaufseher Adoram, wie man aus der ihm gegenüber zum Steinhagel greifenden Volkswut (1. Kön. 12, 28) erschließen kann, an der Verhaßtheit der staatlichen Baulasten mit einem besonderen Prozentsatz beteiligt gewesen sein.

Es heißt also ein ungerechtes Urteil fällen, wenn man aus der Reichsspaltung die Behauptung ableiten will: Folglich kann der historische

Salomo keinen Anlaß gegeben haben, von seiner Weisheit zu reden. Nein, der wirkliche Salomo kann trotz der Reichsspaltung ganz wohl Proben richterlicher Klugheit gegeben (1. Kön. 3, 16 ff.), überhaupt aber ein Meister der Sentenzenbildung gewesen (4, 12) und eine hervorragende Fähigkeit zum orientalischen Rätselspiel entfaltet haben (10, 1). Daß dieser Ruhm der Weisheit Salomos sich im Laufe der Jahrhunderte steigern konnte, ist eine Sache für sich und kann überdies nicht in so uneingeschränkter Weise behauptet werden, wie es in den oben zitierten Sätzen geschieht. Denn die spätere Zeit hat auch scharfe Urteile über Salomo gefällt, wie man in Sirach 47, 19, Psalmen Salomos 2, 15—18 u. s. w. lesen kann. Aber möchte der Ruhm von Salomos Weisheit sich später gesteigert haben, wie er wollte, die Hauptsache ist, daß er einen Grund gehabt haben muß.

Dieser soll nach den oben angeführten Sätzen darin gelegen haben, daß Salomo mit dem Gotte Nebo zusammengeschaut worden sei. Eine historische Veranlassung also, von Salomos richterlichem Scharfsinn und von seiner Meisterschaft in der Sentenzenformulierung zu sprechen, soll nicht existiert haben. Alles, was darüber berichtet wird, soll man hinterher durch eine Art von Autosuggestion geschaffen haben. In seine eigene Überlieferung soll Israel dabei nicht geblickt haben. Statt dessen aber hat es, wie man meint, bei einer fremden polytheistischen Religion eine Anleihe gemacht und Salomo mit den Attributen eines fremden Gottes geschmückt. Dies leitet uns dazu an, endlich diese Voraussetzung Wincklers auf ihre Berechtigung zu prüfen.

Freilich bildete nun das Volk Israel hinsichtlich seiner religiösen Vorstellungen keine völlige Einheit. Aber auch in den Anschauungen, die man als „Volksreligion“ bezeichnen kann, spielten während der älteren Königszeit die Götter der Assyrer oder Babylonier keine Rolle. Es ist ja überhaupt eine noch nicht hinreichend beachtete Tatsache, daß die ältere Kultur der Hebräer mehrere Elemente mit der phönizisch-kanaanäischen Kultur gemein hat, die seit dem Exil durch Babylonismen ersetzt werden. Z. B. besaßen die Israeliten früher dieselben Monatsnamen, welche auch auf den phönizischen Inschriften gefunden worden sind: Ethanim, Bul ꝛc. (1. Kön. 6, 38; 8, 2 ꝛc.), während die babylonischen Namen der Mo-

nate (Nisan ꝛc.) erst bei nachexilischen Schriftstellern hervortreten (Sach. 7, 1 ꝛc.). Auch die Sitte, das Jahr im Herbst zu beginnen, ging erst seit dem Exil in die babylonische Gewohnheit über, das Jahr im Frühling anzufangen. Schon deshalb ist die neuerdings, in „Babel und Bibel“ (S. 28) aufgestellte Behauptung, daß Kanaan im 2. Jahrtausend v. Chr. „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur war,“ eine haltlose Einseitigkeit. Speziell betreffs der religiösen Kultur Israels ist aber folgendes zu beachten. Gewiß wird manchen Volkskreisen Israels Gestirndienst vorgeworfen (Amos 5, 26 ꝛc.), aber unter den dort erwähnten Objekten dieses Kultus findet sich nicht etwa der Sin, oder der Merodach (= Marduk), oder der Nebo, mit denen Saul, David und Salomo zusammengeschaut worden sein sollen, und wenn David ursprünglich Dôd im Sinne von „Dôd, d. h. Tammûz im Frühjahr“ (Winckler, Keilinschriften und Altes Testament, Bd. 1, 1901, S. 19) geheißen haben soll, so widerspricht dem die Tatsache, daß Verirrung zum Kult des Tammûz (des Gottes der Frühjahrsvegetation) erst bei dem exilischen Propheten Hesekiel (8, 14) erwähnt ist. Übrigens treten die Tierkreisstationen (Mazzaloth) noch nicht bei der Reform des Hiskia (2. Kön. 18, 4), sondern erst bei der des Josia (23, 5) als heidnische Elemente auf und sind daher wahrscheinlich erst unter Manasse (21, 5 ff.) zu Kultusobjekten gemacht worden. Aus welchen Kreisen ferner, aus dem der Jahwegetreuen, oder dem der Ungetreuen, ist die uns überlieferte Literatur Israels abzuleiten? Unstreitig aus dem ersteren Kreise. Folglich muß die Darstellungsform, in welcher die Erzählungen über Saul und Jonathan, David und Salomo vorliegen, aus den Anschauungen des jahwetreuen Israel gedeutet werden.

Diese Anschauungen sind aber ganz in den Sätzen verkannt, die wir auch einmal bei Winckler lesen, nämlich: „Die biblische Darstellung, die römisch-griechische und die arabisch-islamische benutzen mit vollem Bewußtsein die alten Mythen nach ihrer astralen und kosmologischen Bedeutung, um einerseits den Erzählungsstoff, die Einkleidung und Ausstattung von Begebenheiten zu gewinnen, von denen keine genaue Überlieferung mehr vorlag, andererseits den Verlauf der Geschichte als eine zwingende Folge der vorherbestimmten und aus den Sternen zu entnehmen-

den Weltenschicksale zu erweisen" („Das Himmels- und Weltenbild der alten Babylonier" 1901, S. 48). Für diese Behauptung liegt, soweit sie die biblische Darstellung betrifft, auch nicht ein Schimmer von Beweis vor, aber ungezählt sind die Momente, welche gegen die Richtigkeit dieser Behauptung sprechen. Denn die biblischen Schriftsteller hätten die ihnen in jenen Sätzen zugeschriebene Absicht nicht nur nicht angezeigt, sondern im Gegenteil auf die mannigfachste Weise verhüllt. Sie haben sich immer so ausgedrückt, wie man sich in der Darstellung menschlicher Lebensläufe ausdrückt, und sie haben sich gar nicht vor Ausdrucksweisen gehütet, die ein solcher Erzähler vermeiden würde, der — ich will nicht sagen: den Zweck verfolgte, sondern nur — die Neigung besäße, die und die geschichtlichen Personen als Mondgott, Sonnengott u. s. w. zu betrachten.

Wie wenig die biblischen Erzähler eine solche Neigung besessen haben, läßt sich auch an Gestalten der älteren Geschichte Israels nachweisen, die ja nach Winckler ebenfalls als Mondgott u. s. w. dargestellt worden sein sollen. Denn der Erzähler hätte den Jakob als Mond von einer Leiter träumen lassen, die von der Erde bis zum Himmel reichte (Gen. 28, 12). Ferner soll „Jakob, der den Jordan überschritten hat, dort als Mond (im Frühjahr) gedacht sein, der nun wieder aus der Wasserregion zurückkehrt und dabei den Jordan abermals überschreitet" (Gen. 32, 11). Aber wollte der, welcher die dort gegebene Erzählung formte, wirklich den Gedanken ausdrücken, daß Jakob aus der Wasserregion zurückkehrte? Ein Fluß trennt doch zwei Landgebiete. Das Überschreiten eines Flusses kann also nicht eine Rückkehr aus der Wasserregion genannt werden, und wenn man diese letztere Idee hätte ausprägen wollen, so hätte man Jakob vom Meere her kommen und ans Ufer steigen lassen. Sodann in Bezug auf die Josephsgeschichte bemerkt Winckler in seiner Geschichte Israels, Bd. 2 (1900), S. 62 f.: „Wenn einer der Söhne des Mondes zum Sonnengott kommt, so verfällt er diesem. Jedesmal behält Joseph einen bei sich. Als er den jüngsten bei sich hat, ist die Sache zu Ende." Ja, dann wäre sie zu Ende gewesen, wenn die Geschichte Josephs nach Wincklers mythologischem Rezept geschrieben worden wäre. Aber wie Josephs Geschichte vom Volke Israel erzählt worden ist, war die Sache mit der Ankunft Benjamins nicht zu Ende, sondern nun ließ Joseph seinen

Vater zu sich holen und ließ den „Mondgott" sich im Lande Gosen ansiedeln, und der „Sonnengott" Joseph bekommt die Worte: „Stehe ich etwa an Gottes Statt?" (Gen. 50, 19) in den Mund gelegt.

Mindestens zunächst in Bezug auf die israelitischen Geschichtsschreiber ist also das eine unbewiesene Voraussetzung, was wir auf S. 267 jener Abhandlung in den Preußischen Jahrbüchern lesen: „Der Zweck der Darstellungsform muß sein, die Könige in ihrer Reihenfolge als eine Wiederholung der Götterreihe nachzuweisen, wie sie sich in der Ordnung der Gestirne offenbart. Der Weg, den die Sonne am Himmel durch den Tierkreis zurücklegt, ist die Grundlage für die Einteilung des Landes und seiner Beherrscher." Für die israelitischen Geschichtsschreiber wird die soeben angeführte Bemerkung auch dann nicht wahr, wenn sie sich in Bezug auf andere orientalische Geschichtsschreiber begründen läßt. Denn die Anschauungsweise Israels kann nicht nach einer allgemeinen Schablone zurechtgeschnitten werden.

Die vorstehende Darlegung kann nicht ohne einen Nachtrag ausgehen, da die in ihr beleuchtete Deutung der alttestamentlichen Berichte über Abraham ꝛc. ganz vor kurzem wieder einen Verteidiger gefunden hat. Es ist Alfred Jeremias in seiner Schrift „Im Kampfe um Babel und Bibel" (1903), S. 20—22. Auch er meint, daß „in der künstlerischen Gestaltung der Erzählung [über Abraham ꝛc.] Züge, die der Sternenwelt entnommen sind, durchschimmern, liegt klar auf der Hand" (S. 21, Anm.).

Da er betreffs Abrahams auch nicht einmal eine Andeutung eines Beweises gegeben hat, so mag das, was oben S. 15 gesagt worden ist, genügen.

In Bezug auf Jakob bemerkt er, „das Volk habe noch heute eine Erinnerung daran, wenn es die Gürtelsterne des Orion „„Jakobsstab"" nenne" (S. 21, Anm.). Damit bekennt er sich zu der Meinung, die Winckler in seinem „Himmels- und Weltenbild der alten Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller [!] Völker" so ausgesprochen hatte: „Im Orient haben wir die drei Gürtelsterne, auch Jakobsstab genannt. Der letztere Name enthält die [so schreibt er] An-

spielung auf Gen. 32, 11: Denn (nur) mit meinem Stab überschritt ich den Jordan.“ Aber darf die Sternbezeichnung „Jakobsstab“ aus der Urzeit datiert werden? Darf dem Erzähler von Gen. 32, 11 der Gedanke an die Gürtelsterne des Orion zugemutet werden? Keineswegs. Denn er erwähnt den Besitz des Stabes als einen Beweis der einstigen Armut des in die Fremde wandernden Jakob. Ich finde auch in der späteren Zeit die drei Gürtelsterne des Orion vielmehr mit Nimrod in Verbindung gebracht. Wenn aber noch später der Ausdruck „Jakobsstab“ als eine Bezeichnung der drei Gürtelsterne des Orion in Gebrauch kam, so setzt auch dies nicht die Meinung voraus, daß bei dem Ausdruck „Stab“ schon in Gen. 32, 11 an das erwähnte Sternzeichen gedacht sei. Bei weitem wahrscheinlicher ist das Urteil, daß man ein stabartiges Sternbild mit dem Namen „Jakobsstab“ belegte, wie es im Gebiete der Pflanzenwelt einen Aaronsstab gibt: die prächtig blühende Calla, die ja auch nicht ursprünglich gemeint war — da sie keine Mandeln trägt, wie der in Num. 17, 23 (bei Luther: V. 8) erwähnte Aaronsstab.

Nach Jeremias aber „hat das Volk noch heute, wenn es die Gürtelsterne des Orion „Jakobsstab“ nennt, eine Erinnerung daran, daß in der Erzählung über Jakob Züge durchschimmern, die der Sternenwelt entnommen sind“ (S. 21, Anm.). — Wo mag dieses Volk wohnen? — Indes „eine ähnliche Erscheinung zeigt der altchristliche Kalender, der den Thomas auf die Wintersonnenwende setzt (21. Dez.), weil er zuletzt gläubig wurde, und den Täufer auf die Tag- und Nachtgleiche am 24. Juni, weil er sagt: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Nun ich dachte bis jetzt, Thomas habe seinen Platz im Kalender bekommen, weil auch er sich vom Dunkel zum Licht wandte, und Johannes des Täufers Geburtstag sei auf den 24. Juni gesetzt worden, weil dies zu den sechs Monaten vor Mariä Verkündigung (Luk. 1, 26) und den drei Monaten nach diesem Zeitpunkt (V. 56) und der gleich dahinter erwähnten Geburt des Johannes (V. 57) stimmt. Aber gesetzt, es sei so, wie Jeremias sagt, so tat dabei die die Kalenderheiligen ordnende Christenheit weiter nichts, als daß sie solche Stellen aussuchte, die zu überlieferten deutlichen Aussagen des Neuen Testaments passen. Diese Operation kann aber durchaus nicht mit dem koordiniert werden, was nach

Jeremias das Volk tun soll, welches die Gürtelsterne des Orion als „Jakobsstab" bezeichnet. Dieses Volk soll dabei sich noch daran erinnern, daß in der alttestamentlichen Erzählung über Jakob Züge durchschimmern, die der Sternenwelt entnommen sind. Diese Meinung ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

In der Begegnung von Jakob und Esau bei Jakobs Heimkehr hatte Winckler einen Frühjahrsmythus gefunden und gesagt: „Typisch für diesen Frühjahrsmythus sind die zwei Lager, in welche Jakob seine Herden teilt. Der Beginn des Jahres besteht darin, daß Mond und Sonne im selben Zeichen zusammentreffen, beide haben also ein Haus oder ein Lager für sich. Die zwei Heerlager des befreundeten Heeres begegnen auch in der römischen Legende. Jakob und Esau, der als Edom der Vertreter der Südländer und dann der Sonne ist — deshalb ist er haarig —, sind also als Frühjahrsmond und Frühjahrssonne geschildert, welche den Jordan überschreiten, d. h. die Wasserregion verlassen, um nun jeder getrennt weiter zu marschieren. Denn nach ihrem Zusammentreffen gehen Mond und Sonne mit verschiedener Geschwindigkeit ihren Weg." Wie aber soll dieser „Frühjahrsmythus" durch den Hinweis auf die zwei Lager empfohlen werden? Die beiden Lager oder Heere, von denen in der israelitischen Darstellung die Rede ist (Gen. 32, 11 rc.), sind ja dem Jakob allein beigelegt. Sie sind nicht an Jakob und Esau verteilt. Diese beiden treffen nach dem Alten Testament auch nicht im selben Zeichen oder Haus oder Lager zusammen, und beide haben auch nicht zwei Heerlager „des befreundeten Heeres." Die zwei Lager, von denen Jakob in 32, 11 rc. spricht, sind ferner keineswegs mit Sternen in Verbindung gebracht, sondern als Produkte menschlicher Angst und Klugheit charakterisiert (32, 8 f.). Sodann Wincklers Wortkette „Edom, Südländer, Sonne" dürfte in ihrer Mitte ein reichlich schwaches Glied besitzen, und jede Kette ist nur so stark, wie ihr schwächstes Glied.

Indes ist Esau nicht wegen des Attributs „haarig" als Sonnengott angeschaut worden? Auch Jeremias sagt wieder (S. 23, Anm.): „Edom ist rot und haarig. Daß die Haare (in der Mythologie = Sonnenstrahlen) die Verbindung mit der Gottheit herstellen, zeigt die Simsongeschichte. Gerade hier [?] zeigt sich deutlich, wie die Wortspiele künstlich herbeigeholt

und gehäuft sind.“ Aber der in Bezug auf Esau vorliegende Textbestand ist der folgende: Das Attribut „haarig“ ist in Gen. 27, 23 den Händen Esaus beigelegt, und dieses Attribut heißt auf hebräisch saʿîr. Klingt das nicht ganz wie eine Anspielung auf den mit genau denselben Konsonanten geschriebenen Namen des Landes Seʿîr, in welchem Esau und seine Nachkommen sich ansiedelten? Aber die Haare sind ja „in der Mythologie = Sonnenstrahlen.“ Das wird von mir nicht bestritten, aber dies, daß der israelitische Erzähler einen solchen mythologischen Gedanken hat zum Ausdruck bringen wollen. Denn die Meinung, daß jenes Beiwort „haarig“ den Händen des Esau mit dem Gedanken an den Sonnengott beigelegt worden sei, besitzt zwei Hindernisse in der Erzählung über Esau. Das eine Hindernis ist der Umstand, daß jenes Beiwort gerade den Händen Esaus gegeben ist, die nicht gerade auf die Sonne hinweisen. Das zweite Hindernis besteht in der weiteren Aussage, daß Esau „ganz wie ein Mantel von Haar“ ausgesehen habe (Gen. 25, 25). Dadurch wird die Meinung von Winckler und Jeremias aller Wahrscheinlichkeit beraubt. Viel wahrscheinlicher ist es, daß der alttestamentliche Erzähler mit den angeführten Worten Esau und seine Nachkommen, die Edomiter, mit Anspielung auf ihren Wohnsitz Seʿîr, als rauh und wild aussehende Beduinen charakterisieren wollte. So, wie der Text lautet, hätte der Erzähler sich schwerlich ausgedrückt, wenn er Esau mit der strahlenden Sonne zusammengeschaut hätte.

Daß Joseph ferner mit dem Gotte Tammuz kombiniert worden sei, wollte Winckler im 2. Bde. seiner Geschichte Israels (1900) auf folgende Weise zeigen: „Wenn einer der Söhne des Mondes zum Sonnengotte kommt, so verfällt er diesem. Jedesmal behält Joseph einen bei sich. Als er den jüngsten bei sich hat, ist die Sache zu Ende“ (S. 62 f.). Dagegen habe ich schon früher bemerkt: Ja, dann wäre sie zu Ende gewesen, wenn die Geschichte Josephs nach dem neusten mythologischen Rezept geschrieben worden wäre. Aber wie Josephs Geschichte im Alten Testament steht, ist die Sache mit Benjamins Ankunft nicht zu Ende, sondern danach ließ Joseph seinen Vater „Mond“ eine Audienz bei Pharao haben, sich im Lande Gosen ansiedeln 2c.

Indes auch hier meint Jeremias Winckler zu Hilfe kommen zu können.

Er meint in der Erzählung über Joseph einen Hinweis darauf gefunden zu haben, daß der israelitische Autor beim Erzählen über Joseph an den Gott Tammuz gedacht habe. Er schreibt nämlich: „Bei Joseph schweben dem Erzähler Wortspiele vor, die mit Tammuz zusammenhängen, das ist der Gott der Vegetation, die im Jahreslauf stirbt und aufersteht. Dieser „Tammuz in der Unterwelt“ ist identisch mit Nebo = Hermes. Darum spielt der Erzähler mit der „Grube“ (Bor = Loch = Zisterne = Gefängnis = Unterwelt). Daneben läßt er Joseph sagen (an sich ist der Ausdruck schief): ich bin gestohlen (gunabti, lies: gunnabti) aus dem Lande der Hebräer und bin ins Gefängnis (bor) geworfen. Es klingt die Eigenschaft Nebos, der der Gott der Diebe ist, an“ (S. 22). Nun erstens die Verwendung einer wasserlosen Zisterne als eines Aufbewahrungsortes von Gefangenen (Gen. 37, 24) war eine natürliche Sache und ist deshalb im Alten Testament auch Jer. 38, 6 ꝛc. erwähnt. Hat da der Erzähler auch mit der „Grube gespielt“ und an Tammuz gedacht? Zweitens der Ausdruck „ich bin gestohlen“ (Gen. 40, 15) ist von sehr fraglicher Beweiskraft für die These von Winckler-Jeremias.

Bei der Auslegung von Gen. 40, 15 ist nämlich zuerst zu berücksichtigen, daß in der Erzählung der Josephsgeschichte sich mit großer Wahrscheinlichkeit zwei Quellen unterscheiden lassen, und daß diese auch in 37, 28 zusammengeflossen sind. Dort kann die eine Quelle gesagt haben, daß die Midianiter Joseph aus der Zisterne heraufzogen und mitnahmen, und die andere Quelle kann erzählt haben, daß die Brüder Josephs ihn herausgezogen und verkauft haben. Diese Auffassung von 37, 28 ist z. B. auch von Franz Delitzsch im Neuen Kommentar zur Genesis bei 37, 28 vorgetragen worden. Folglich kann die Aussage „ich bin gestohlen worden“ (40, 15) sich in Übereinstimmung mit jener ersteren Relation befinden, und solche Nüancierungen konnten sehr begreiflicherweise bei der Vererbung der alten Erinnerungen eintreten. Sodann aber kann die Ausdrucksweise „ich bin gestohlen worden“ auch daraus abgeleitet werden, daß der Erzähler dadurch Joseph das Unrecht seiner Brüder vor den Fremden (40, 7 ff.) hat verhüllen lassen wollen. Auch diese Erklärung scheint mir leichter möglich zu sein, als daß man voraussetzt, der israelitische Erzähler habe Joseph den Ausdruck „ich bin gestohlen worden“

in den Mund gelegt, weil der Erzähler an „Nebo, den Gott der Diebe“ gedacht habe.

Betreffs der ersten Könige Israels wiederholt Jeremias nur die Behauptung Winckler's, daß „dergleichen Namen sonst nicht vorkommen,“ und meint: „Bei Salomo wird ausdrücklich bezeugt, daß er Jedidja heißt.“ Beides habe ich oben auf den wahren Tatbestand zurückgeführt. Aber er fügt auch einen neuen Fall hinzu, denn er hält es für „sehr wahrscheinlich“, daß der Beiname des Judas Makkabäus dem mythologischen Schema entnommen ist: „Makkabî, der Hammer ist dem Judas später beigegeben nach dem mythologischen Schema, das die Darstellung auf die Eltern mit ihren fünf Söhnen anwendet; dem fünften Sohne gebührt der Hammer (Doppelbeil oder Blitzbündel), der dem Gotte des fünften Wochentages gehört: dem Frühlings-, Blitz- und Gewittergott Marduk“ (S. 22 f.). Nun soll nichts darauf ankommen, daß Judas der dritte Sohn war (1. Makk. 2, 2 f.), aber wenn etwas feststeht, so ist es dies, daß der Verfasser des 1. Makkabäerbuchs zu den Juden gehörte, denen der Zeusaltar, den Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar Jahwes setzen ließ, „der verwüstende (d. h. profanierende und ruinierende) Greuel“ an heiliger Stätte war (1, 54). Und von diesem Kreise der Judenschaft soll der große Held für die Sache Jahwes mit dem heidnischen Gotte Marduk zusammengebracht worden sein? Das wäre ja eine unerträgliche Annahme, auch wenn es gar keine Möglichkeit, den Namen Makkabäus zu erklären, gäbe. Aber es gibt ja mindestens eine Erklärung: er wurde wegen seiner zermalmenden Tapferkeit „der mit dem Hammer“ oder der Hämmerer genannt, wie der bekannte Charles Martel.[1])

Dies sind die Beweise, auf welche hin Jeremias den Satz auszusprechen wagt: „Der Einfluß der dem ganzen vorderen Orient gemeinsamen Gedankenwelt zeigt sich auch in der Geschichtserzählung und im religiösen Gedankenausdruck der Israeliten“ (S. 20). Nein, es wird sich auch hier der Grundsatz bewähren, den ich immer anzuwenden gestrebt habe: Das Fragliche muß vom Sicheren aus beurteilt wer-

---

[1]) Noch andere Ableitungen von „Makkabäus“ siehe hauptsächlich in Zöcklers Erklärung der Apokryphen und Pseudepigraphen in Strack-Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar, S. 27 f.

den. Sicher ist nun, daß die alttestamentlichen Geschichtsbücher von Bekennern der wahren Religion Israels geschrieben sind, und diese verurteilte es in ihrem ersten Grundprinzip, andere Götter neben Jahwe zu verehren. Folglich kann diesen Geschichtsschreibern nicht zugemutet werden, daß sie Abraham oder Jakob oder Saul mit dem Mondgott, David mit dem Sonnengott, Joseph mit dem Tammuz oder Nebo zusammenbrachten, während doch der Kult dieser beiden heidnischen Idole als abgöttisch beklagt oder verspottet wird (Hes. 8, 14; Jes. 46, 1). Deshalb muß untersucht werden, ob die Namen oder Ausdrucksweisen im Alten Testament, von denen Winckler oder Jeremias an den Mondgott oder den Sonnengott, den Tammuz oder den Marduk erinnert worden sind, sich nicht anders verstehen lassen, und ich meine, im Obigen gezeigt zu haben, daß ein solches anderes Verständnis sogar das einfachere und natürlichere ist.

(2)

Bibel und Babel

Eine kulturgeschichtliche Skizze

von

(Friedrich) **Eduard König,**

Dr. phil. u. theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

Zehnte, abermals erweiterte Auflage
mit Beurteilung von Delitzschs zweitem Vortrag
und der andern neuesten Babel-Bibel-Literatur.

Auch wir „bekennen uns zu dem Geschlecht, das aus dem Dunklen ins Helle strebt."



Berlin 1903.

Verlag von Martin Warneck.

Es war im Jahre 1774, als einer von den sechs Koryphäen der zweiten klassischen Periode unserer Nationalliteratur, Johann Gottfried Herder, die ersten drei Teile seines Werkes „Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ herausgab. Im dritten Teile (S. 181)[1]) erwähnte er bereits den Namen Anquetil du Perron, und auf dessen Forschungen blickte er jedenfalls zurück, indem er voll Freude schrieb: „Jetzt, da ein neuer Lauf und Zusammenhang mit wie mehreren Zeugnissen, Datis und Factis errichtet worden, jetzt hat der Geschichtsschreiber Boden (a. a. O., S. 214).“ Anquetil du Perron hatte nämlich 1771 angefangen, als Hauptfrucht seines mühevollen Aufenthaltes in Indien die erste europäische Übersetzung des Zend-Avesta, des heiligen Buches der Perser, zu veröffentlichen. Als davon auch der dritte Band 1774 erschienen war, da war Herder vollends ganz Jubel.[2]) Wie hätte auch der Eindruck jener Veröffentlichung eines wichtigen Werkes der antiken Literatur bei Herder ein anderer sein können! Ist es denn nicht eben Herder gewesen, der aufs schärfste erkannt hat, dass die Literatur eines einzelnen Volkes nur erst bei ihrer Vergleichung mit der Menschheitsliteratur den ihr wirklich gebührenden Rang erhalten kann? Welchen Triumphgesang also würde er angestimmt haben, wenn er es voll erlebt hätte, dass die Schriftdenkmäler Vorderasiens aus viertausendjährigem oder noch längerem Schlafe wieder aufgeweckt wurden!

---

[1]) Herder, Sämtliche Werke zur Religion und Theologie, herausgegeben von J. G. Müller, 6. Teil.

[2]) Siehe Herder, Sämtliche Werke etc., 11. Teil, S. 14.

Doch war es allerdings nur gleichsam eine kurze sternenhelle Sommernacht, die seit Herders Tagen noch über den Schriftmonumenten Vorderasiens lagerte. Ja, ein allererstes Aufblitzen der Erkenntnis jener Schriftdenkmäler kann noch wie ein verheissungsvolles Morgenrot der für alles Wahre, Gute und Schöne hervorragend empfänglichen Seele Herders entgegengeleuchtet haben. Denn vielleicht hat er schon von der Vermutung Josef Hagers 1801 gehört, dass die kurz vorher zu Babylon gefundene Keilschrift auch die Grundlage der Kultur des assyrischen Weltreiches war.[1] Noch wahrscheinlicher hatte er etwas von der grossen Entdeckung erfahren, die jetzt gerade vor hundert Jahren am 4. September[2] Grotefend in einem vor der gelehrten Gesellschaft zu Göttingen gehaltenen Vortrag veröffentlichte, dass er nämlich in drei Zeichengruppen der altpersischen Keilinschriften die drei Namen *Vischtaspa* (= *Hystaspes*) etc. gefunden habe — wie ja ebenfalls in demselben Jahre 1802 der erste Versuch zur Enträtselung der älteren Schriftzüge Ägyptens bekannt wurde, die auf dem Basaltstein standen, den der Ingenieurleutnant Bouchard drei Jahre vorher beim Schanzenbau zu Rosette gefunden hatte.[3]

Wie seit jener Zeit die babylonisch-assyrischen Keilschriftdenkmäler allmählich als eine neue Quelle der menschlichen Erkenntnis erschlossen wurden, braucht nicht im einzelnen erzählt zu werden. Es genügt, folgende Momente hervorzuheben.

---

[1]) Hager veröffentlichte eine wichtige Schrift „A dissertation etc.“, deutsch von Klapproth unter dem Titel „Über die vor kurzem entdeckten Babylonischen Inschriften“ (Weimar 1802). Genaueres darüber findet man bei F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 73.

[2]) Nicht am „14.“, wie in Delitzsch, Assyrische Grammatik (1889), § 3 steht.

[3]) Silvestre de Sacy, Lettre au citoyen Chaptal, ministre de l'Intérieur, au sujet de l'inscription du monument trouvé à Rosette (Paris 1802).

James Rich, Vertreter der Ostindischen Kompanie zu Baġdâd, hatte auf einer Durchreise durch die Stadt Mosul, bei der eine Brücke über den Tigris führt, gehört, dass an dem östlich davon liegenden Ufer kürzlich eine Figur gefunden worden sei. Dies war in der Nähe der beiden östlich von Mosul liegenden Dörfer geschehen, von denen das nördlichere *Kujundschik* („Schäfchen") und das südlichere *Nebi Junus* („Prophet Jonas") heisst.[1]) Als Rich nun in der Nähe dieser Orte nachgraben liess, war seine Ausbeute — Fragmente von Töpfen und Ziegeln — so gering, dass sie in einer Kiste von drei Kubikfuss Rauminhalt nach London transportiert werden konnte. Aber das Studium dieser Funde vermochte doch den deutschen Orientalisten Julius Mohl, damals Sekretär der Asiatischen Gesellschaft zu Paris, mit den besten Erwartungen zu erfüllen. Von der gleichen Begeisterung getragen, widmete Émile Botta, seit 1842 Konsul zu Mosul, sich dem Forschungswerke, und ein christlicher Bewohner von Khorsabâd, einem etwa vier Stunden nordöstlich von Kujundschik liegenden Dorfe, wies ihm die richtige Spur. Dieser Mann brachte aus seinem Dorfe zwei grosse Ziegel mit Schriftzeichen nach Mosul. Er war ein Färber und hatte bis dahin seine Kesselanlagen aus solchen Ziegeln gebaut! Am 30. März 1843 liess nun Botta in Khorsabâd nachgraben, und der Erfolg war derartig, dass jener Tag nicht mit Unrecht als der Geburtstag der Assyriologie bezeichnet worden ist. Denn schon in wenig Tagen stellten die Nachgrabungen ein grossartiges Schauspiel vor die Augen des Forschers. Die Arbeiter legten nämlich die Tore und Säulen und Wände eines weit ausgedehnten Palastes frei. Auch den Erbauer dieses Palastes konnte Botta gleichsam begrüssen. Denn prachtvolle

[1]) *Kujundschik* oder *Kojundschuk* ist das Diminutivum vom türkischen Worte *kojun* „Schaf", und der Name soll andeuten, dass das Dorf wie ein „Schäfchen" auf der Grasfläche liege. — Zu *Nebi Junus* wird das Grab des Propheten Jonas gezeigt.

Basreliefs an den Wänden der Säle stellten ihn dar, wie er auf seinem Throne sass, oder in seinem Kriegswagen fuhr, oder wie er den Tribut besiegter Völker entgegennahm, oder seinen Göttern opferte. Daraus erkannte man, dass der Erbauer dieses Palastes von Khorsabâd der Beherrscher Ninives war, und später wurde entdeckt, dass dieser Palast für Sarrukin erbaut worden ist, dessen Name sich in der Form Sar(e)gon auch Jes. 20, 1 erwähnt findet. Botta brachte seine reiche Ernte 1845 nach Paris.

Im Herbste desselben Jahres 1845 begann Austin Henry Layard seine Ausgrabungen in dem oben erwähnten Dorfe Kujundschik, setzte sie später acht bis neun Stunden südlich von Nebi Junus, im heutigen Nimrûd fort, wo vier grosse Paläste blossgelegt wurden, und beendete sein Werk später in Kujundschik, wo ebenfalls ein Palast aufgedeckt wurde. Während Layard seine Schätze in die Säle des Britischen Museum transportieren liess, haben die Franzosen die Nachgrabungen an zwei Punkten fortgesetzt. Nördlich von Ninive hat Victor Place 1851—55 in Khorsabâd die Anbauten jenes zuerst aufgefundenen Palastes, nämlich den Harem, die Beamtenwohnungen, die Küchen, die Magazine etc., aufdecken lassen. Südlich griff eine Expedition, von deren Führern Jules Oppert noch lebt, auch endlich auf dem Trümmerfeld von Babylon, beim heutigen Hilleh oder Hillah am Euphrat, die Ausgrabungen an. Aber das Schiff, das die Funde von Babel trug, ist am 23. Mai 1855 in den Fluten des Tigris versunken.

Da die darauffolgenden höchst verdienstvollen Expeditionen, die von englischer, französischer und amerikanischer Seite unternommen wurden, sich nicht die Residenzstadt des babylonischen Reiches zum Ziel ihrer Tätigkeit erwählten, so blieb dieser wichtigste Mittelpunkt des babylonischen Lebens noch am meisten der systematischen Erforschung bedürftig. Daher konnte die — unter dem huldvollen Protektorat Seiner Majestät

des Kaisers stehende — „Deutsche Orientgesellschaft in Berlin“ für ihre Thätigkeit kein wichtigeres Feld, als Babylon, wählen, und sie hat dort in den Ostertagen des Jahres 1899 ihre Arbeit begonnen. Schon hat das vom Feuereifer Friedrich Delitzschs inspirierte und vom trefflichst geübten Blick Dr. Koldeweys geleitete Ausgrabungswerk sehr erfreuliche Funde an das Tageslicht gefördert: z. B. das Bildnis eines hethitischen Gottes; die Prozessionsstrasse mit ihren farbenreichen Ziegelreliefs, auf welcher beim Neujahrsfeste der Babylonier der Gott Nabû (= Nebó; Jes. 46, 1) zum Besuche seines Vaters Marduk (= Merodach) getragen wurde; das babylonische Nationalheiligtum Ê-sak-kil und nicht wenige Inschriften.[1])

Wie umfangreich die so gefundenen Schriftdenkmäler Babyloniens und Assyriens gegenüber den ebenfalls keilschriftlichen Tell el-Amarna-Briefen, die 1887/88 in Ägypten ausgegraben wurden, und gegenüber der Mesa-Inschrift und andern neuerdings in Vorderasien entdeckten Inschriften sind, kann man schon aus einer Vergleichung von Eberhard Schraders „Keilinschriftlicher Bibliothek“ mit Lidzbarskis „Handbuch der nordsemitischen Epigraphik“ ersehen. Jene Bibliothek, die übrigens in ihrem fünften Bande auch die Tell el-Amarna-Briefe bietet, hat im Jahre 1900 ihren sechsten Band erreicht, während die nordsemitischen Inschriften in einem Bande vereinigt sind.[2])

Welchen Quellenwert besitzen aber nun die babylonisch-assyrischen Schriftdenkmäler, die durch jene überraschenden Funde uns geschenkt worden sind?

---

[1]) Vgl. weiter in den „Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft“, No. 3 (November 1899), No. 7 (Februar 1901) und No. 15 (November 1902).

[2]) Diese „Keilinschriftliche Bibliothek“ ist bei den weiter unten folgenden Citaten allemal als Quelle gemeint, so oft nicht ein anderer Fundort ausdrücklich angegeben ist. — Mark Lidzbarskis Werk ist 1898 erschienen.

Diese Frage hätte vor uneingeweihten Zuhörern nicht völlig unterdrückt werden sollen, und sie dürfte im gegenwärtigen Stadium der wissenschaftlichen Forschung am besten durch folgende vergleichenden Sätze zu beantworten sein: einerseits ist in der babylonisch-assyrischen Keilschriftliteratur nicht alles unzweifelhaft authentisch, unversehrt und sicher deutbar, und andererseits ist in der hebräischen Literatur nicht alles so jung und tendenziös verfärbt, wie eine Anzahl neuester Forscher anzunehmen geneigt ist. Betrachten wir die beiden Seiten dieser Behauptung der Reihe nach!

Einerseits ist zu bedenken, dass am Euphrat und Tigris nicht lauter Originaldarstellungen gefunden worden sind. Denn insbesondere für die Bibliothek Asurbanipals (668—626 v. Chr.) sind durch königliche Schreiber Abschriften früherer Literaturprodukte angefertigt worden. „Die Bibliotheken Babyloniens liess er nicht plündern, sondern er liess die literarischen Schätze, die dort verborgen waren, mit assyrischen Buchstaben abschreiben.“[1]) In einer solchen Abschrift aus dem 7. Jahrhundert ist auch das Gilgamesch-Epos erhalten, auf dessen elfter Tafel von der grossen Flut erzählt ist. Damit war immerhin wenigstens die Möglichkeit von Alteration gegeben.[2]) — Ferner leiden auch die assyrisch-babylonischen Schriften nicht selten an Verschiedenheit der Lesarten. Z. B. existieren in einem Texte die Lesarten *ku* und *ki*, *namkûr* und *bušû* (Keilinschr. Bibl. II, S. 190). Der Herausgeber dieses Textes bemerkt zu *ki*: „Natürlich ein Schreibfehler.“

---

[1]) C. P. Tiele (in Leiden), Babylonisch-assyrische Geschichte, 2 Teile (1886—88), S. 402.

[2]) Eine Differenz zwischen einem Texte der Flutdarstellung aus der Zeit des Königs Ammizaduga (veröffentlicht von Pater Scheil 1898) und dem Text, der aus dem 7. Jahrhundert stammt und von G. Smith in seiner Chaldaean Genesis veröffentlicht wurde, ist vorhanden nach The Expository Times 1898, p. 377f.

Ein anderes Mal (II, S. 244) heisst es: „Der Text bei Smith bietet doppeltes *nu*. Ob nun Smith oder schon einstmals der assyrische Schreiber der Urheber des Fehlers ist, muss unsicher bleiben.“ Demnach sind jene Schriftdenkmäler von Ninive und Babylon auch nicht dem Schicksal aller Literatur entgangen, dass beim Vervielfältigen der Texte Veränderungen derselben eingetreten sind.[1]) — Diese Schriften sind sodann zum Teil zerbrochen, wie die Tafeln des ebenfalls aus dem 7. Jahrhundert uns überlieferten Weltschöpfungs-Epos, weshalb z. B. die Reihenfolge der Schöpfungswerke unsicher bleibt.[2]) Jedenfalls sind diese Schriften ihrem Sinne nach nicht immer zweifellos. Hauptsächlich musste ja die leidige Tatsache konstatiert werden, dass einzelne Zeichen an verschiedenen Stellen einen verschiedenen Wert besitzen.[3]) Siehe die Schlussbemerkung auf S. 65 f.!

Dieser Charakter der babylonisch-assyrischen Schrift verliert nicht dadurch seine Bedeutung, dass er „allen Silbenschriftarten mehr oder weniger“ anhaftet (Alfr. Jeremias, Im Kampf um Babel und Bibel 1903, S. 6). Viel schärfer, als ich, hat sich nach mir der Assyriologe P. Keil in der Zeitschrift „Pastor bonus“ (1902), S. 6ff. über diesen Punkt ausgesprochen.

Diese Keilschriften sind auch nicht lauter objektive Geschichtsurkunden, wie man gern denken

---

[1]) Belege findet man noch bei Tiele a. a. O., S. 374, wo „eine nachlässige Kopie eines Denksteins“ erwähnt wird.

[2]) Vgl. z. B. „die Annahme, dass K 4832 Obv. den Schluss der ersten Tafel nach einer andern Abteilung enthält, scheint mir ganz unstatthaft“ (P. Jensen, K. Bibl. VI, 1, 9, Anm.). — Den „Anfang von V“, worin von der Herstellung der Gestirne geredet ist, setzt man aus „K 3567 + K 8558 und K 8556“ zusammen.

[3]) So sagt Eberhard Schrader in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums, S. 101, und L. W. King urteilt in der Encyclopaedia Biblica I (1899), p. 423: „The system was further complicated by the fact that the majority of signs were polyphonous, that is to say, they had more than one syllabic value and could be used as ideogramms for more than one word.“ Es ist eine Vertuschung von Tatsachen, wenn diesen

möchte, weil sie auf hartem, unverweslichem Material eingegraben sind. Aber Tontafeln waren am Euphrat und Tigris und weiterhin nur ebenso das gewöhnliche Schreibmaterial, wie anderwärts ein dort naheliegender Stoff (Papyrus, etc.), sodass also das Sprichwort, das bei uns in Bezug auf das Papier gebräuchlich ist, am Euphrat und Tigris lauten musste: „Tontäfelchen sind geduldig.“ In der Tat giebt ein kritischer Forscher, wie C. P. Tiele, z. B. das Urteil ab, dass „es den späteren Schreibern nicht um Geschichte, sondern um die Verherrlichung des Königs Asurbanipal (668—626 v. Chr.) zu tun war“.[1]) Auch Carl Bezold hat ausdrücklich anerkannt, dass in Assyrien und Babylonien die Vorliebe von Regenten dokumentiert sei, ihr Geschlecht von alten mächtigen Familien herzuleiten.[2]) Es kann auch nicht bestritten werden, dass assyrische Könige manchmal einen gewissen Kriegsbulletinstil angewandt, ihre Siege gepriesen, aber ihre Niederlagen verschwiegen haben. Denn z. B. der Sieg Sanherib's über die Ägypter bei Altaqu, dem heutigen Eltekeh in der Nähe der Mittelmeerküste Palästinas (701 v. Chr.), ist in der grossen Prismainschrift Sanheribs ausführlich beschrieben. Er sagt darüber nach der „Keilinschriftlichen Bibliothek“ II, S. 93: „Vor der Stadt Altaqu stand ihre Schlachtordnung mir gegenüber. Sie erhoben (?) ihre Waffen.

Sätzen gegenüber H. Winckler in der Norddeutschen Allg. Ztg. vom 3. Aug. bemerkte: „Es giebt leider keine Schrift ohne vieldeutige Zeichen.“ Auch der Assyriolog Carl Bezold hat kürzlich auf dem Orientalistenkongress beklagt, dass z. B. eine Keilgruppe die Silben *pi* (*bi*), *me* (*ve*), *ma*, *a*, *tu*, *tal* bezeichnen kann.

[1]) C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 372. — Man vergleiche in seinem Werke hauptsächlich den Abschnitt „Kritik der Keilschrifttexte als Geschichtsquellen“ (S. 12—37), wo Beispiele von Unvollständigkeit und sonstiger Unzuverlässigkeit der Keilschriften besprochen sind.

[2]) Carl Bezold (Professor der Assyriologie in Heidelberg), die Fortschritte der Keilschriftforschung in neuester Zeit (1889), S. 16.

Im Vertrauen auf Aschur, meinen Herrn, kämpfte ich mit ihnen und führte ihre Niederlage herbei. Den Obersten der Wagen etc. nahm ich mit eigener Hand gefangen, etc.“ Aber über Sanheribs späteren fluchtartigen Rückzug aus der Nähe Ägyptens, der in Jes. 37, 36 berichtet wird und mit dem doch Herodot II, 141 (Josephus, Antiquitates X, 1, 4) zu kombinieren ist, hat man in den Keilschriften noch kein Wort gefunden.[1]) So jetzt wieder Bezold in „Ninive und Babylon“ (1903) 50f., 61.

H. Winckler schreibt mir in der Nordd. Allg. Ztg. vom 3. Aug. die Meinung zu, dass „Sanherib auch 701 gegen Taharka gekämpft habe“, um mir Blindheit vorzuwerfen. Aber erstens habe ich Taharka (oder Tirhaka Jes. 36, 9) bei 701 durchaus nicht genannt, und zweitens habe ich ausdrücklich von Sanheribs späterem Rückzug gesprochen. Also wer ist da „blind“ gewesen? — Siehe die Schlussbemerkung unten auf S. 65.

Andererseits entbehren die hebräischen Geschichtsberichte keineswegs vieler Glaubwürdigkeitsspuren. Hier seien drei Proben!

Die erste Probe kann gleich aus dem Teile des Alten Testaments genommen werden, der soeben berührt wurde. In ihm begegnet dem aufmerksamen Leser des Urtextes folgende Erscheinung. In 2. Kön. 18, 13—20, 21 findet sich der Name des Königs Hiskia fünfmal in der kürzeren Form Chiẕqijja und neunundzwanzigmal in der längeren Form Chiẕqijjahu. Stehen nun diese beiden Namensformen bunt durch einander? Nein, die fünf kürzeren Formen Chiẕqijja stehen in 2. Kön. 18, 14—16 beisammen, und die neunundzwanzig längeren Formen Chiẕqijjahu stehen in 2. Kön. 18, 13 und V. 17ff.! Nun gibt es zu 2. Kön. 18, 13—20, 21 eine Parallele im Alten Testament: Jes. 36—39. Aber jene drei Verse

---

[1]) Die erwähnte Kombination von Jes. 37, 36 mit Herodot II, 141 wird auch von Duhm im „Handkommentar zu Jesaja (1902), S. 243 und Prášek in The Expository Times 1902, S. 327b gebilligt.

2. Kön. 18, 14—16, worin die fünf kürzeren Formen Chizqijja stehen, fehlen im Jesajabuche! Haben wir in diesem Abschnittchen also nicht schon wegen dieser zwei Umstände eine besondere Quelle? Gewiss, und wie trefflich stimmt dazu das dritte Faktum, dass auch der Inhalt dieser drei Verse von dem ihrer Umgebung differiert! Sie sind ein Bruchstück einer besonderen Relation über die Ereignisse des Jahres 701 v. Chr. Aber die Hauptsache ist doch dies, dass diese Quelle bei ihrer Hineinleitung in den Gesamtbericht über das Jahr 701 in ihrer Eigenart belassen, und dass diese durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt worden ist. Wie leicht doch hätte die kürzere Namensform Chizqijja im vorhergehenden Satze (V. 13) oder im darauffolgenden Satze (V. 17) nachgeahmt werden können! Es ist nicht geschehen. Solchen Konservativismus gegenüber der Eigenart von literarischen Quellen beobachten wir auch noch sonst im Alten Testament und können darnach z. B. im Pentateuch verschiedene Ausprägungen der ältesten Erinnerungen Israels unterscheiden.

Als zweite Probe sei folgendes gegeben: Die hebräischen Geschichtsbücher haben gar wohl die Grade unterschieden, in denen die einzelnen Personen von der legitimen Religion Israels abgewichen sind. Denn an einer Reihe von Königen ist nichts weiter getadelt, als dass sie eine Vielheit von Kultstätten duldeten (1. Kön. 15, 14; 22, 44; 2. Kön. 12, 3; 14, 3 f.; 15, 4. 34 f.). Von diesen relativ frommen Königen sind die Herrscher unterschieden worden, die — mit Verletzung des Grundprinzips Exod. 20, 4 f. — den geistigen Gott Israels durch sinnlich wahrnehmbare Gebilde veranschaulichen wollten: Jerobeam I. und andere (1. Kön. 12, 28 f.; 14, 16; 15, 26. 34; 16, 13. 19. 26; 2. Kön. 3, 3; 10, 29; 13, 2; 14, 24; 15, 9. 18. 24. 28.) Endlich der schlimmste Grad von religiöser Verirrung wird den Königen Israels und Judas zugeschrieben, die — im Gegensatz zum ersten Prinzip des Dekalogs

(Exod. 20, 3) — sogar anderen Göttern huldigten. Wie klar das Bewusstsein von diesen verschiedenen Graden der religionsgeschichtlichen Verirrung war, leuchtet z. B. aus folgenden Worten hervor: „Und es war das Geringste,[1]) dass Ahab wandelte in den Sünden Jerobeams . . . und er schritt dazu fort, dass er dem Baal diente“ (1. Kön. 16, 31), und wesentlich ebendasselbe schärfste Urteil ist in 18, 22; 21, 26; 2. Kön. 1, 3; 8, 27 und 16, 3 zu lesen. Also die Geschichtsschreiber der Hebräer haben gar wohl einen Unterschied zwischen der Verletzung des blossen Cerimonialgesetzes und dem Verleugnen der religiösen Grundprinzipien ihrer Nation gemacht. Auch diese Geschichtsschreiber haben keineswegs ihre Augen vor den verschiedenen Seiten der geschichtlichen Wirklichkeit verschlossen.[2])

Das Dritte, woran ich hier noch erinnern möchte, sei die Tatsache, dass Israel in seinem Geschichtsbewusstsein eine vormosaische Periode unterschieden hat. Also aller Glanz, in welchem die mosaische Periode als die Jugendzeit des israelitischen Volkes (Hos. 11, 1) strahlte, hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus den vormosaischen Tagen in die Erinnerung Israels herüber funkelte. Vielmehr trotz der überragenden Grösse Mose's, welcher der glänzende Heros bei der Hauptwende der politischen und religiösen Existenz Israels war, sind auch Abraham und Jakob als Anfänger der nationalen Existenz und der religiösen Mission des israelitischen Volkes anerkannt worden. Die geschichtliche Erinnerung des alten Israel muss doch sicherer fundamentiert gewesen sein, als manche jetzt meinen.

Freilich muss man sagen, dass die hebräische Über-

---

[1]) Vgl. meine „Historisch-komparative Syntax des Hebräischen“ (1897), § 309b und 353f.

[2]) Es ist also nicht wahr, dass in den Büchern der Könige „sachliches Interesse für den historischen Stoff sich nirgends zeigt“, wie Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleeks Einleitung in das Alte Testament, S. 259 sagt.

lieferung z. B. in Bezug auf die Zeitangaben unleugbare Verirrungen enthält. Dies ist auch von mir längst betont und nachgewiesen worden.[1]) Aber auch in Bezug darauf dürften manche neuere Behauptungen zu weit gehen. Denn allerdings ist das Gründungsjahr des Salomonischen Tempels als das 480. Jahr seit dem Auszug Israels aus Ägypten bezeichnet worden (1. Kön. 6, 1), aber sind auch von da bis zum Ende des Exils wieder 480 Jahre gerechnet worden?[2]) Dies ist weder im Alten Testament gesagt — was angesichts jener ausdrücklichen Bemerkung von 1. Kön. 6, 1 sehr wichtig ist — noch lässt es sich aus den chronologischen Angaben des Alten Testaments ableiten, und es hat viele Gegengründe gegen sich.[3]) — Übrigens sind Zahlenangaben nicht das wichtigste Element, um die Glaubwürdigkeit einer Überlieferung zu beurteilen. Man kann dies schon an Erinnerungen von Zeitgenossen beobachten. Ich habe einen Mann gekannt, der mit lebendigster Anschaulichkeit und — wie eine Nachprüfung ergeben hat — mit voller Zuverlässigkeit über Ereignisse der Napoleonischen Kriege erzählen konnte. Aber über die Zeitpunkte der einzelnen Gefechte und

---

[1]) Beiträge zur biblischen Chronologie (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft etc. 1883, S. 281—289, 393—405, 449—458, 617—621).

[2]) Delitzsch, Babel und Bibel, S. 23.

[3]) Die Aufstellungen von Wellhausen und Robertson Smith, auf die man sich (Babel und Bibel, S. 23) immer noch beruft, sind schon in meinen Beiträgen als unbegründet und unbegründbar erwiesen worden. — Z. B. habe ich schon damals gesagt: „Wenn die Regierungsjahre der Könige unbekannt gewesen wären, so wüsste man nicht, weshalb nicht wie bei den Richtern runde Zahlen, also 20, 40, 80 gewählt wären." — Die Summen der Regierungsjahre nimmt man denn neuerdings auch wirklich als überlieferte Grössen an und meint nur, dass „einzelne Zahlen zu dem Zwecke geändert worden sein mögen" (Guthe, Geschichte Israels 1899, S. 151), um 480 Jahre vom Tempelbau bis zum Exil herauszubringen. — Eine kindliche Operation zu einem, wie wiederholt werden muss, im Alten Testament keineswegs angedeuteten Zwecke!

Märsche sprach er nicht ebenso. — Unsicherheit in chronologischen Angaben beweist also nicht auch Unzuverlässigkeit in sachlichen Bemerkungen. Und kann ein Beleg dafür nicht gerade auch aus den hebräischen Geschichtsbüchern in Bezug auf Babylon angeführt werden? O gewiss. Denn das Alte Testament hat in der sogenannten Völkertafel (Gen., Kap. 10) zwar die Stadt Babel genannt (V. 6), aber dabei Babel als Königssitz eines Helden aus der Völkerfamilie der Hamiten, nämlich des Nimrod, bezeichnet. Aber das Alte Testament hat in dieser Völkertafel die Chaldäer noch gar nicht genannt — vgl. den interessanten Zwischenruf in Jes. 23, 13 — sondern verbindet diese mit Babel erst von 2. Kön. 24, 2 an. Die hebräische Geschichtsschreibung hat also die richtige Kunde von der Nichtidentität der Babylonier und der Chaldäer bewahrt, die neuerdings hauptsächlich von A. J. Delattre auch in den Keilschriften gelesen worden ist.[1])

Von den textkritischen oder literarkritischen Schwächen der Keilschriftliteratur hat Delitzsch kein Wort gesagt, aber in Bezug auf Schwächen der Bibel hat er (S. 23) ein Wort gesagt. So hat er Licht und Schatten ungleich verteilt, und überdies ist das, was er (S. 23) von der Bibel gesagt hat, falsch. Er hat dort gesagt, die alttestamentliche Chronologie sei einem System heiliger Zahlen angepasst, indem vom Ende des Exils rückwärts bis zur Gründung des salomonischen Tempels 480 Jahre gerechnet worden seien, und dies ist, wie oben gezeigt wurde, unbegründet.

So wird sich denn das Licht der beiden Literaturen, deren Beschaffenheit mit einigen Strichen charakterisiert worden ist, einander ergänzen müssen, wenn von den kulturgeschichtlichen Beziehungen Babyloniens und Palästinas ein richtiges Bild entstehen soll.

Allerdings ist das neue Licht, das aus den baby-

---

[1]) A. J. Delattre, Les Chaldéens jusqu'à la formation de l'empire de Nabuchodonosor, 2. éd., pag. 2 ss.: „Jusqu'à Nabopalassar et Nabuchodonosor les Chaldéens habitent, au sud-est de la Babylonie, la plaine de l'Euphrate et la rive méridionale du Shat-el-Arab jusqu'au golfe Persique," etc.

lonischen Quellen uns entgegenströmt, in mancher Hinsicht zunächst das übermächtige. Schon die Ausgrabungsplätze selbst haben manchen Ort, der im Alten Testament bloss einfach genannt war, *in konkreter Anschaulichkeit* vor unsere Augen gestellt. Z. B. können wir uns jetzt besser vorstellen, weshalb Ninive mit Rechoboth und Kalach (= Nimrûd) und Resen schliesslich zu einem gewaltigen Stadtquadrat zusammengerückt ist und diese vier in ihrer Gesamtheit die Bezeichnung „die *grosse* Stadt" erlangt haben (Gen. 10, 11 f.). Sanherib (705—681 v. Chr.) berichtet ja von sich: „Damals vergrösserte ich das Weichbild von Ninua bedeutend (?), seine Mauern und seine Umfassung welche es vor mir nicht gehabt hatte, baute ich neu und machte sie hoch wie einen Berg" (Keilinschriftliche Bibliothek II, 117).[1] Treten wir sodann *in die Städte ein*, welche durch die Ausgrabungen neu erschlossen worden sind, welche *Fülle von Schöpfungen der Architektur*, der *Plastik* und des Handwerks treten uns da entgegen! Wie *veranschaulichen* sie uns die Pracht und die Machtmittel der Herrscher, die im Alten Testament oftmals als die Eroberer Vorderasiens erwähnt sind! Wie genau können wir uns nun z. B. die assyrischen Kriegswagen vorstellen, deren einhersausende Räder von Jesaja (5, 28) mit dem Sturmwinde verglichen werden! Wie deutlich stehen jetzt die Militärkolonnen des Babyloniers vor unsern Augen, von denen Habakuk (1, 8) sagt: „Seine Reiter ziehen von fern daher, als flögen sie, wie die Adler (oder vielmehr: Geier), die zum Frass eilen!"

Aber muss das Licht der Erkenntnis, das wir bisher über die kulturgeschichtlichen Beziehungen Palästinas und des Euphratgebietes besassen, an *allen* Punkten vor den Strahlen der neuentdeckten Denkmäler erbleichen?

---

[1]) Übrigens auch Ktesias bei Diodorus Siculus 2,23 sagt: *Νινος μεγάλη*.

Wie müssen uns nunmehr zunächst die **ethnologischen** Beziehungen Babyloniens und Palästinas erscheinen? — „Rasse und Kultur" ist ja jetzt ein beliebtes Thema. — Waren die beiden genannten Länder einst von Kanaanäern bewohnt? In Bezug auf Babylonien dürfte diese Frage gewiss vielen überraschend sein. Aber in der angeführten Broschüre „Babel und Bibel" ist sie bejaht. Da wird einfach von „den alten kanaanäischen Stämmen gesprochen, die sich um 2500 v. Chr. in Babylonien sesshaft gemacht und denen Hammurabi, Abrahams Zeitgenosse (ebenda S. 8), selbst angehörte" (S. 46), und ebenso lesen wir es auf S. 47. Worauf beruht diese Ausdrucksweise? Sie mag darauf beruhen, dass Ki-Ingi als „ein Teil Chaldäas" entdeckt worden ist (Hommel, Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament 1901, 315).[1]) Sie könnte sich aber nicht darauf berufen, dass die Phönizier nach ihrer eigenen Aussage (Herodot 7, 89) „vom Erythräischen Meere gekommen sind" (Herodot 1, 1). Denn diese Auswanderer brauchen den Namen „Kanaan" nicht in ihre neue Heimat mitgebracht zu haben, sondern können ihn dort vorgefunden haben, und der Ausdruck „Niederung" könnte in natürlicher Weise sich zur Bezeichnung des südlicheren Teiles der Ostküste des Mittelmeeres ausgebildet haben. Jedenfalls wird der Name *Ka-n-'na* von ägyptischen Herrschern in Erzählungen über ihre asiatischen Feldzüge, die um 1800 v. Chr. beginnen,

[1]) Vgl. F. Hommel, Die Insel der Seligen (1901), S. 34f., Anm. Er findet diese Insel im heutigen „Bahrain, das im Altertum ‚Meerland' genannt wurde und das alte Chaldäa war, und einer seiner alten Namen Ki-Ingi wurde von den Phöniziern in Palästina als Kanaʿan (ursprünglich Kinaghan) neu lokalisiert." Ganz unbedenklich ist diese Meinung doch nicht. Denn das babylonisch-assyrische *Ki* bedeutet „Land" (Delitzsch, Assyrische Grammatik, S. 21). Dieses Element des Ausdrucks „Land Ingi" wäre im phönizisch-hebräischen Namen Kenáʿan „Niederung" (von *kanaʿ* „gebeugt sein") ganz vernachlässigt worden. Übrigens „liegen die seligen Inseln der Alten oder ihr Elysium im äussersten Westen an der ‚Mündung der Ströme'" nach P. Jensen (Zeitschrift für Assyriologie 1902, S. 126).

als Bezeichnung des eben erwähnten niederen Küstenstriches am Mittelmeer verwendet,[1]) und die babylonisch-assyrischen Schriften sprechen nicht von einem westlichen Ki-Ingi, sondern nennen die in Rede stehende Gegend „Amurru." Weshalb endlich gehörte Hammurabi zu einer „kanaanäischen" Völkerschaft? Es ist doch wahrscheinlicher, dass seine Dynastie aus Ostarabien stammte. Denn Hammurabis Sohn hiess Samsu-ilu*na*, und die darin verwendete Form des Fürwortes „unser" weist auf Arabien. Bei den Babyloniern wurde *ni* und bei den Kanaanitern *nu* gesagt.[2])

Wichtiger aber ist die Beantwortung der Frage, ob aus kanaanäischen Stämmen die zwölf Stämme Israels hervorgegangen sind, wie es in „Babel und Bibel" S. 47 heisst. Gemeint sind jene kanaanäischen Stämme, zu denen nach dem vorhergehenden Absatz Hammurabi gehört haben soll. Auch davon weiss die israelitische Erinnerung nichts, und sie enthält eher Momente, die gegen diese Annahme sprechen, als solche, die sie begünstigen. Oder werden die Kanaaniter im Alten Testament nicht immer und immer wieder aufs schärfste von den Hebräern unterschieden? Es heisst doch im Bericht über Abrahams Einwanderung in seine neue Heimat „und der Kanaaniter war damals im Lande" (Gen. 12, 6). Auch die ägyptische Literatur fasst die Bewohner von *Ka-n-'na* und „Israel" *Isiraal*[3]) nicht als Einheit zusammen. Ebenso sind in den

---

[1]) M. Jastrow, Jr., Encyclopaedia Biblica 1 (1899), 639.

[2]) Hommel, Die altisraelitische Überlieferung etc. (1897), 107 ff. fand in den Namen der Hammurabi-Dynastie minäisch-sabäische Namenbildung (gegen A Jeremias, Im Kampfe etc. 1903, S. 11, Anm. 1). — Übrigens erklärt P. Jensen auch wieder im Litt. Centralblatt vom 26. Mai 1902 die Meinung vom nichtbabylonischen Ursprung der Hammurabi-Dynastie für einen Irrtum. Siehe seine Beweisführung dort und in der „Christl. Welt" vom 23. Mai 1902, Sp. 491.

[3]) So umschreibt den ägyptischen Ausdruck mein Kollege Alfred Wiedemann, La stèle d'Israel (Separatabdruck aus dem Muséon [1898], S. 6, 9 etc.).

Tell el-Amarna-Briefen die Kanaaniter (*Ki-na-ḫa-ai-u* 7, 19), die Bewohner des Landes *Ki-na-aḫ ḫi* oder *Ki-na-aḫ-ni(na)*, und die *Ḫa-bi-ri* (179, 19 etc.) unterschieden.[1])

Trotz jenes Satzes „und der Kanaaniter war damals im Lande," der auf Abrahams Einwanderung in Palästina sich bezieht, soll nun Abraham selbst ein Kanaaniter gewesen sein? Dagegen streitet auch folgendes: Von den Patriarchen an wussten die Israeliten sich über die Kanaaniter in ästhetischer, moralischer und religiöser Hinsicht erhaben (Gen. 9, 22; 19, 5; 20, 11 etc.). Der Ausdruck „Kanaan = Kanaaniter" wurde sogar eine Bezeichnung für einen Israeliten, der dem Ideal der Rechtschaffenheit untreu geworden war (Hos. 12, 8), und ausdrücklich wird „der Kanaaniter" aus dem Hause Jahves hinausgewiesen (Sach. 14, 21). Dachte denn dabei gar niemand daran, dass „aus kanaanäischen Stämmen die zwölf Stämme Israels hervorgegangen" waren? Kurz, kann es einen schärferen nationalen Gegensatz geben, als der war, der zwischen den Kanaanäern und den Israeliten klaffte? Schwerlich' und deshalb muss ich die Meinung vom „kanaanäischen" Ursprung der Stämme Israels für unbegründet halten,

Dieser mein Widerspruch beruht hauptsächlich auch noch auf den ethnographischen Ausführungen, die der geniale Richard Lepsius in den einleitenden Partieen seiner „Nubischen Grammatik" gegeben hat, und die von Hommel in seinem Werk „Die semitischen Völker und Sprachen" (S. 88 ff.) sehr gut erweitert worden sind. Übrigens auch Jensen bemerkt in der „Christl. Welt" vom 23. Mai 1902, Sp. 491: „Man will uns weismachen, dass Jahrtausende v. Chr. sich ein ‚kanaanäischer'

---

[1]) Diese *Ḫabiri* sind in den Briefen 179—185 erwähnt, die von Abd-ḫiba, dem ägyptischen Vasallen in U-ru-sa-lim (180, 45 etc. = Jerusalem), an den Pharao geschrieben sind. Darin ist über Raubzüge geklagt, die von Schiri (Seir = Edom südlich vom Toten Meer) und anderen südkanaanitischen Distrikten aus gegen Urusalim, Ajaluna (= Ajjalon), Laqisch und andere Plätze des südlicheren Palästina unternommen wurden. Wohnten denn aber in Schiri und den benachbarten Gegenden damals nicht die Edomiter, Ismaeliter, Midianiter und verwandte Stämme, also Nachkommen des „Hebräers" Abraham (Gen. 14, 13)?

Einwanderungsstrom über Assyrien und Babylonien ergossen habe, und Delitzsch (S. 46) bekennt sich zu dieser Theorie"

Dies thut auch H. Winckler in der Nordd. Allg. Ztg. vom 3. Aug. 1902 und meint, dies sei ja „seit 1895 festgestellt". Nämlich damals hat er selbst in seiner „Geschichte Israels in Einzeldarstellungen" (Bd. I, S. 15) behauptet: „Ethnologisch besteht nicht der geringste Unterschied zwischen Kanaanäern und Hebräern, die einen sind lediglich die früheren und darum schon ansässigen Stämme derselben semitischen Völkergruppe, deren letzte Schiebung die Hebräer sind". Aber Winckler hat nicht erklärt, wie aus dem bloss zeitlichen Abstand der Ansiedelung von Teilen ebenderselben Völkergruppe die durchgehende und vielseitige Unterscheidung abgeleitet werden könne, die — gemäss meinem Nachweis — in allen alten Quellen und in dem Geschichtsbewusstsein der Israeliten zwischen den Kanaanäern und den Hebräern besteht, und die bei Israel auch nicht etwa aus Nationalhass hergeleitet werden kann, weil trotz desselben die Edomiter und andere Völkerschaften als Verwandte Israels betrachtet worden sind. Auch keine absolute sprachliche Identität bestand zwischen ihnen (siehe Stades Nachweis in meinem Schriftchen „Hebräisch und Semitisch" 1901, S. 81 ff.), und übrigens war das Hineinwachsen einer Völkerschaft in den Dialekt einer andern kein so gar seltener Vorgang in der Geschichte, wie die Langobarden in Italien und die Westgoten in Spanien beweisen. Wenn also Winckler doch lieber seine quellenwidrige Annahme von 1895 begründet hätte, anstatt mich in der Nordd. Allg. Ztg. vom 3. Aug. 1902 deshalb anzufallen, weil ich jene seine Annahme nicht gebilligt habe. Und ist sie denn etwa von Hommel (Die altisraelitische Überlieferung 1897, S. 96, 230 ff.), oder von Guthe (Gesch. des V. Israel 1899, S. 4) oder in Cheyne's Encyclopaedia Biblica (1900 ff., col. 1152 f., 1984 f.) gebilligt worden? Also möge Winckler nur langsamer mit seinen Vorwürfen werden!

Soweit sprachliche und andere Verwandschaft zwischen den Babyloniern und den Hebräern besteht, erklärt sie sich auch ohne diese neue Hypothese (gegen A. Jeremias a. a. O., S. 9). Vgl. gegen Winckler und Jeremias noch weiter mein Schriftchen „Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels" (1903)!

Aller Accent fällt aber schliesslich auf die kulturgeschichtliche Beziehung der Babylonier und der Israeliten.

Es ist nicht schwer, Momente der antiken Kultur aufzuzählen, die von Babylonien aus ihren Siegeszug durch weite Gebiete der uns bekannten alten Völkerwelt angetreten haben. Denn blicken wir aufwärts

zum Himmel, so finden wir Spuren der Babylonier als der ersten Bahnbrecher der Astronomie. Die Unterscheidung der zwölf Tierkreisbilder als der Stationen des die Erde umkreisenden Sonnengottes findet sich schon bei ihnen. Sie hatten ferner nicht nur die zweimal zwölf Stunden des Tages gefunden, sie berechneten nicht nur die Zeit des Neumondes voraus, sondern verzeichneten auch die Mond- und Sonnenfinsternisse etc.[1]) Schon Herodot schrieb: „Den Polos (ein astronomisches Instrument, das den Wechsel der Jahreszeiten anzeigte) und den Gnomon (die Uhr, welche die Tageszeiten meldete) haben wir von den Babyloniern bekommen.“ [2]) Blicken wir ferner niederwärts zur Erde und fassen da zunächst die Grundelemente aller Theorie und Praxis ins Auge, so haben die Babylonier für Mass, Gewicht und Münze Grundlagen ausgebildet, die zu weithin reichenden Normen wurden. Von dem in 360 Tagen von der Sonne durchschrittenen Kreis des Zodiakus entlehnten sie nicht nur die Einteilung jedes Kreises in 360 Grade, sondern auch die 60, die mit der 6 sich als ein nächstliegender Faktor der 360 darbot, als Grundlage ihres Zahlensystems. In diesem Sexagesimalsystem sprachen sie von *Schusch(sch)u* oder Sossos, wie schon der babylonische Geschichtsschreiber Berossos (um 280 v. Chr.) sagte.[3]) Wie nach der Tafel von Senkereh sechs Ellen auf ein Rohr (= Messrute) gehen,[4]) so machen auch bei den Hebräern sechs Ellen eine Rute aus (Hes. 41, 8). Ferner zerfiel das babylonische Gewichtstalent in 60 Minen und 3600 Schekel, und so war es auch bei den Hebräern nach Hes. 45, 12.

So könnte noch lange fortgefahren werden, um den weitreichenden Einfluss babylonischer Normen auf die

---

[1]) F. X. Kugler in Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1902, S. 60—70.

[2]) Herodot 2, 109.

[3]) Berossi Chaldaeorum historiae quae supersunt (ed. Richter), p. 86: *Σῶσσος δὲ ἑξήκοντα*.

[4]) Senkereh liegt östlich vom Euphrat und nördlich von dem mit Ur identischen el-Muqajjar „das Asphaltierte“.

asiatischen und südost-europäischen Kulturgrundlagen zu zeigen. Auch die Geschichte der Kunst ist durch die Ausgrabungen am Euphrat und Tigris nicht nur um ein ganzes Stadium weiter rückwärts verlängert, sondern auch mit bedeutsamen Aufklärungen über ihre früheste Entwickelung bereichert worden. Ist doch erst neuestens in der Nähe der südbabylonischen Stadt Niffer ein aus legiertem Kupfer hergestellter Gazellenkopf gefunden worden, der mit gutem Grund der vorsemitischen Bevölkerungsschicht des südlichen Euphrat-Tigris-Gebietes zugeschrieben wird und doch von überraschender Feinheit ist und auf eine längere Entwickelung der Kunst hinweist.[1])

Nur sind doch gerade auch auf dem Gebiete der Kunstgeschichte neuerdings Entdeckungen gemacht worden, die den Einfluss des Ostens auf den Westen als einen nur beschränkten erweisen. Der Einfluss der Mykenischen Kunst ist durch Entdeckungen, die auf den ägäischen Inseln, auf Kreta, Cypern, in Ägypten und in Phönizien gemacht worden sind, als ein sehr weitreichender erwiesen worden, und diese Kunst kann bis jetzt nicht aus einer östlichen Quelle hergeleitet werden.[2]) Kulturwellen, die vom Osten her fluteten, trafen mit Wellenschlägen zusammen, die von einem westlichen Zentrum ausgingen. Ob dasselbe Phänomen wohl auch in Bezug auf andere Probleme der Kulturgeschichte zu beobachten ist? Die weitere Untersuchung der geistesgeschichtlichen Beziehungen Babyloniens und Palästinas wird es lehren

Bei diesem Untersuchungsgange wird dem for-

---

[1]) Eine genaue Beschreibung dieses Gazellenkopfes gab der höchst verdienstvolle Leiter der amerikanischen Ausgrabungsexpedition, Professor H. V. Hilprecht, in The Sunday School Times 1901, No. 4. H. Winckler behauptet in der Nordd. Allg. Ztg. vom 3. Aug. 1902 einfach, vorsemitische Denkmäler gebe es in Babylonien nicht. Aber das ist ein Machtspruch.

[2]) Vgl. darüber weiter Arthur J. Evans, der neuestens auf Kreta brillante Funde gemacht hat, in seinem Buch „The Mycenaean Tree and Pillar Cult“ (London, Macmillan 1901).

schenden Auge weiterhin auch dies nicht entgehen, dass die babylonische und speziell auch die israelitische Kultur manchen gemeinsamen Zug besitzen. Wir finden solche zunächst auf den Gebieten der Sprache und Literatur. Bei beiden Punkten will ich aber jetzt gar nicht verweilen. Denn der Verwandtschaftsgrad des Hebräischen und des Assyrisch-Babylonischen ist in meinem Schriftchen „Hebräisch und Semitisch" (1901) S. 77 ff. dargestellt worden, und schon vor vierzehn Jahren habe ich die Keilinschriftl. Bibliothek einen unvergleichlichen Kommentar zum A. T. genannt, und auch im zweiten Vortrag hat Delitzsch (1903, S. 4 ff.) dies nur bestätigt.[1]) Die hebräischen Reden und Dichtungen zeigen ferner oftmals den sogenannten Parallelismus membrorum oder Gleichlauf der Sätze, den ich als einen Ausdruck der ideellen Eurhythmie auffasse. Solcher Parallelismus klingt uns z. B. aus den Sätzen „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste[2]) verkündiget seiner Hände Werk" (Ps. 19, 2) entgegen. Gewiss, er zeigt sich auch in der babylonischen Literatur, wie z. B. in den Worten: „Das Leid von meinem Gott, unvermerkt ward es meine Speise; das Ungemach von meiner Göttin, unvermerkt trat es mich nieder" (H. Zimmern, Babylonische Busspsalmen, S. 62). Dieselbe Kunstform begegnet uns aber auch in folgenden ägyptischen Zeilen: „Ra ist gewaltig, schwach sind die Gottlosen, Ra ist erhaben, und niedrig sind die Gottlosen." Ja, dieselbe Erscheinung zeigt sich

[1]) P. Jensen, Die christl. Welt 1902, Sp. 491: „die Redensart ‚sein Antlitz zu jemandem erheben' ist im Assyrischen nicht bezeugt. Das Assyrische trägt also zur Erklärung der Segensworte Num. 6, 24—26 Nichts bei" (gegen Babel und Bibel, S. 24). Es bedarf dessen auch nicht, denn jene hebräische Ausdrucksweise findet im A. T. selbst ihre Deutung (W. Knieschke, Bibel und Babel. El und Baal 1902, S. 36).

[2]) H. Winckler (Nordd. Allg. Ztg. vom 3. Aug.) sagt: *rakia* ist der „Tierkreis". Aber das ist falsch nach Gen. 1, 6 f. etc. und nach dem Ausdruck „die Fenster des Himmels" (Gen. 7, 11 etc.) und Ps. 148, 4.

auch noch in andern Literaturen.[1] Schon an diesen Punkten ist der Zusammenhang der babylonischen und der israelitischen Kultur weder ein exklusiver noch ein absoluter.

Und gilt dies nicht auch in Bezug auf die gottesdienstlichen Gebräuche und die religiösen Anschauungen der Babylonier und der Israeliten?

Man hat ja in der neueren Zeit mehrfach auf Übereinstimmungen des babylonischen und des alttestamentlichen Kultus hingewiesen.[2] Z. B. wird in einem babylonischen Text gelesen, dass ein Lamm am Tore des Palastes zu opfern und dass das Blut des Lammes an die Türschwellen und an die Türpfosten rechts und links zu streichen sei. Diese Vorschrift ähnelt also der von Exod. 12, 7. Ferner ist auch bei den Babyloniern die Opfergabe des Vornehmen (rubû) und die des Armen (muschkînu) unterschieden (vgl. Lev. 5, 7. 11). Auch bei den Babyloniern bildeten die Priester einen besonderen Stand: keiner wurde zugelassen, der nicht aus einer Priesterfamilie stammte, von legitimer Geburt war, gerade gewachsen und fehlerlos an den Augen, den Zähnen und Fingern war (vgl. Lev. 21, 23). Aber waren dies nicht ganz natürliche Handlungen und Bestimmungen? Solche mehr oder weniger zusammenstimmende Kulturelemente sind ja neuerdings auch bei den Israeliten und den Arabern, speziell den Südarabern beobachtet worden.[3] Auch Vorstellungen und Überlieferungen über die ältesten Epochen der Erd- und Menschheitsgeschichte, wie z. B. über eine grosse Flut,

---

[1]) Siehe das Nähere in meiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik, komparativisch dargestellt“ (1900), S. 310f., 336f.

[2]) Namentlich P. Haupt in „The Origin of the Mosaic Ceremonial“ (John's Hopkins University Circulars, Vol. XIX, No. 145, p. 37).

[3]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 141ff.; Hommel, Die israelitische Überlieferung u. s. w., S. XI u. s. w. Man vergleiche aber auch die Prüfung dieser Analogien, die in meinem Schriftchen „Hebräisch und Semitisch“ (1901, S. 91f.) vorgelegt worden ist.

hat Israel mit vielen andern Völkern des Altertums gemeinsam gehabt. Dies ist schon lange nicht etwa nur von Assyriologen, sondern von allen wissenschaftlichen Auslegern des Alten Testaments anerkannt worden.

In Bezug auf diese Ähnlichkeit der israelitischen und der ausserisraelitischen Kultur ist aber folgendes Vierfache zu beachten:

Erstens dürfen gemeinsame Kulturelemente verschiedener Völker selten ganz zweifellos als Vermächtnis des einen Volkes an das andere betrachtet werden. Das Gemeinsame kann ja auch von einer Menschheitsgeneration herrühren, auf deren Schultern jene beiden Völker stehen,[1]) oder der gemeinsame Besitz kann aus einem allgemein menschlichen Trieb hervorgesprosst sein. Oder hat Israel z. B. von den Babyloniern auch das Beten und Opfern überhaupt gelernt? Beide Handlungen sind ja auch im Alten Testament nicht etwa durch einen Befehl eingeführt worden. Sie sind also als spontaner Ausdruck der Sehnsucht nach dem Gottesfrieden betrachtet, die dem Menschenherzen trotz und wegen aller Verirrungen innewohnt und von der bekanntlich Augustin so richtig sagte: „Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Gott.“ — So halte ich es auch nicht für ganz natürlich, die Vorstellung von Engeln auch bei Israel darauf zurückzuführen, dass „ein babylonischer Herrscher ein Heer von Boten benötigte, seine Befehle in alle Länder zu tragen“ (Babel und Bibel, S. 41), und gegen die Existenz überirdischer Geister, die sich zum Bösen verirrten, kann der Ausspruch „Ich, der ich das Licht

[1]) Dies wird trefflich von J. Barth (Babel und israel. Religionswesen 1902, S. 33 f.) ausgeführt, und auch Kittel (Allg. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1902, Sp. 389) bemerkt mit Recht: Wenn Delitzsch, S. 31 von der Sintflutgeschichte sagt: „Diese ganze Erzählung, genau wie sie hier niedergeschrieben war, wanderte nach Kanaan“, so sagt er damit mehr, als wir wissen können: er gibt, statt die Tatsache der frappanten Ähnlichkeit zu konstatieren, eine Erklärung des Phänomens, die keineswegs die einzig mögliche ist.

mache und schaffe die Finsternis, ich, der ich den Frieden gebe und schaffe das Übel (nicht „das Böse“, wie in „Babel und Bibel“, S. 43 steht), ich bin Jahve, der solches alles thut“ (Jes. 45, 7) nicht citiert werden.

Cornill, Deutsche Literaturzeitung 1902, Sp. 1682: Die Engelvorstellung ist allerdings „echt babylonisch“ (Babel und Bibel, S. 41); ob aber auch in demselben biblischen Sinn, wie er Ps. 91, 11 f. und in dem Ausspruche Jesu Matth. 18, 10 am herrlichsten ausgedrückt ist? Auf den bildlichen Darstellungen flankieren die babylonischen Engel im Verein mit Eunuchen [!] doch wohl nur den Thron des Grosskönigs ... Die Bibel kann sich auch den Satan und seine Engel nur als Geschöpfe Gottes denken, freilich als durch eigene Schuld gefallene: also der denkbar schroffste prinzipielle Gegensatz zu jedem Dualismus (gegen Delitzsch, S. 43).

„Will Delitzsch, wenn er (S. 35) das 5., 6. und 7. Gebot in genau der nämlichen Zusammenstellung bei den Babyloniern wiederfindet, damit sagen, dass Mose oder wer sonst den Dekalog abgefasst hat, sich bei Babel Rats erholt habe? Die Reihenfolge der Güter, deren Schutz der Mensch erstrebt, nämlich Leben, Familie, Eigentum, ist doch eine so unendlich naheliegende, und die babylonischen Humanitätsvorschriften haben ihre Parallelen auch in dem ägyptischen Totenbuche“ (Cornill ebenda). Übrigens sind die erwähnten Grundforderungen „in dem von Delitzsch gemeinten Text nicht in seiner Reihenfolge und nicht in der von Delitzsch gewählten Form zu lesen“ (Jensen, Christl. Welt 1902, Sp. 493).

Zweitens sind etwaige Lücken, die neben den gemeinsamen Momenten der Überlieferungen zweier Nationen oder ihrer Kultur überhaupt sich zeigen, nicht zu übersehen.

Eine Erzählung über die erste Verletzung menschlicher Pietät — also eine Parallele zu Gen. 3, 1 ff. — ist bis jetzt in der Keilschriftliteratur nicht gefunden worden. Diese doch sehr bemerkenswerte Lücke ist in „Babel und Bibel“ nicht erwähnt worden, während ausführlich über das bekannte Bild gesprochen ist (S. 37), worauf zwei Personen rechts und links von einem Baum sitzen und hinter der links sitzenden Figur ein geschlängelter Strich zu sehen ist. Aber wie diese Zeichnung gemeint war, ist noch nicht ganz ausgemacht. Auch Assyriologen und Kritiker, wie Halévy, Eberhard

Schrader, C. P. Tiele, Dillmann (Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer, S. 431 f.)[1]) und Budde (Die biblische Urgeschichte 1883, S. 75—79) haben sich gegen die Beziehung jenes Bildes auf den Sündenfall ausgesprochen. Der letztgenannte Gelehrte schrieb z. B.: „Wenn jener Cylinder, auf dem die erwähnte Zeichnung sich findet, einen Vorgang aus der biblischen Urgeschichte darstellen müsste, so würden wir notgedrungen den Sündenfall darin erkennen; in der assyrisch-babylonischen fehlt uns aber gerade diese Geschichte und bestehen noch manche andere Lücken: wer will sagen, welche ganz andere, auf diese Zeichnung herrlich passende Geschichte oder Situation in einer dieser Lücken gestanden! Da aber die vom Sündenfall bisher fehlt, da meines Wissens in der ganzen babylonisch-assyrischen Schöpfungsgeschichte ein Menschenpaar bisher noch nicht erwähnt gefunden worden ist, so müsste jenes Bild schon sehr deutlich sprechen, um diese Geschichte aus ihm zu ergänzen.[2]) Das aber ist nicht der Fall. Jeder wird sich wundern, dass die beiden ersten Menschen schon so ganz behaglich auf gut gebauten Schemeln sitzen, und vollends, dass sie so vollständig bekleidet sind. Der biblischen Paradiesesgeschichte schlägt das wenigstens vollständig ins Gesicht, und eine andere besitzen wir nicht zum

---

[1]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1882, S. 427 ff.

[2]) In den bis jetzt entdeckten Texten des Schöpfungs-Epos, die P. Jensen in der Keilinschriftlichen Bibliothek VI, 1 (1900) übersetzt hat, findet sich neben „Marduk baute die Menschheit“ (S. 34 f.) und „Marduk baute die Menschen“ (S. 40 f.) und hinter „Gewimmel der Stadt“ (S. 42 f., Z. [4 und] 6), was doch schon Menschen sein müssen, allerdings noch „Gott Nin-igi-azag [baute] zwei klein[e], machte [in der Sch]ar des Gewimmels [ihren Bau] herrli[ch].“ Ob dies zweifellos „das erste Menschenpaar“ (Babel und Bibel, S. 33) sein soll? Die Frage ist von kulturgeschichtlichem Interesse. Sie wird aber mit Recht von Jensen in seiner Anm. zu S. 42 f. verneint. Er verweist noch darauf, dass in Zeile 8 von „der Schar meiner Familie“ die Rede ist.

Vergleich. Auch sonst ist der Hergang nicht wieder zu erkennen. Beide Personen auf jener Zeichnung strecken die Hand genau in gleicher Weise aus. Nehmen wir an, dass sie beide eine Frucht pflücken und essen wollen, so widerspricht das der biblischen Erzählung, dass das Weib zuerst gegessen und die [besser: von der] Frucht dem Manne gegeben habe. Soll der erste Vorgang, die Verführung des Weibes, dargestellt werden, was hat dann der Mann daneben in demselben Verhältnis zu dem Gegenstande der Versuchung, der Frucht, zu tun, warum kehrt das Weib der Schlange den Rücken und sieht den Mann an? Und endlich, ist denn die linke Figur wirklich ein Weib? Nur die Kopfbedeckung bildet einen Unterschied: die mit den Hörnern soll den Mann bezeichnen. Aber selbst auf den wenigen von Smith — in seiner „Chaldäischen Genesis" — mitgeteilten Toncylindern befinden sich Männer mit diesem Kopfschmuck neben andern ohne denselben (S. 121, Abbildung 3; S. 222) und nicht minder männliche Wesen mit einem Kopfputz, der fast völlig dem entspricht, der auf dem erwähnten Bilde das Weib charakterisieren soll."[1]) Auch Holzinger, der den Zusammenhang der babylonisch-assyrischen und der israelitischen Vorstellungen sonst bereitwillig anerkennt, sagt doch über dieses Bild, der erwähnte geschlängelte Strich könne „ein ornamentierter Teilungsstrich" sein (Kurzer Handkommentar zur Genesis 1898, S. 47).

Die Berechtigung meines Zweifels, dass auf jenem Bilde der Sündenfall veranschaulicht werden solle, ist seitdem von vielen Gelehrten anerkannt worden: P. Jensen, Christl. Welt, Sp. 488: „Dürfte man in den beiden Gestalten zwei Götter sehen, die beim Lebensbaum wohnen, und in der Schlange dessen Hüterin, so ginge alles ohne Rest auf"; — G. Wildeboer in „Stemmen voor Waarheid en Vrede" 1902, blz. 746 v.: „Het kunnen beide mansfiguren zijn"; — Cornill, Deutsche Literatur-

---

[1]) Vgl. übrigens „Hörnermützen, Mützen der herrschaftlichen Macht, wie sie sich für die göttliche Würde gehören" (Keilinschriftl. Bibl. III, 1, S. 140 f.).

zeitung 1902, Sp. 1682: „Das babylonische Paar ist, von allem andern abgesehen, deutlich bekleidet, und mindestens ist also der vielleicht tiefsinnigste und bedeutsamste Zug der Erzählung von Gen. 3 [nämlich dass nach der ersten Pietätsverletzung das Schamgefühl erwachte] nicht Babel, sondern Bibel"; — Oettli, Der Kampf um Bibel und Babel, S. 27; — J. Barth, Babel und israelitisches Religionswesen 1902, S. 31 mit Hinweis auf die trefflichen Bemerkungen von C. P. Tiele in der Theologisch Tijdschrift 1882, S. 258 f.: „Die Schlange steht nicht als Verführer vor der (bekleideten) Frau etc. Es ist ein Gott mit seinem männlichen oder weiblichen Anbeter, geniessend von den Früchten vom Baum des Lebens, ein Bild von der Hoffnung auf Unsterblichkeit, das der Fromme auf sein Siegel gravieren liess"; — W. Knieschke, Bibel etc., S. 20 f.; — P. Volz, Theol. Literaturzeitung vom 12. Sept. 1902: Angenommen, jener bekannte Cylinder wäre wirklich eine Sündenfalldarstellung etc., dürfte Delitzsch nicht so sprechen, wie wenn mit dem, was dort dargestellt ist, die Erzählung von Gen. 3 erschöpft wäre.

Auch von Dämonen als „Urfeinden Gottes" (Babel und Bibel, S. 43) spricht zwar die babylonische und die persische Mythologie ausdrücklich, aber nicht das Alte Testament. Allerdings in „Babel und Bibel," S. 34 ist gesagt, die Stelle Jes. 51, 9 „lese sich wie eine Erklärung zu jenem von unserer Expedition gefundenen kleinen Bildnis des in majestätische Glorie gekleideten Gottes Marduk mit dem gewaltigen Arm und dem weiten Auge und Ohr, dem Symbol seiner Klugheit, zu den Füssen des Gottes der bezwungene Drache des Urwassers."[1]) Wie lautet nun Jes. 51, 9? Es heisst da: „Auf, auf, rüste dich mit Kraft aus,

[1]) P. Jensen, Christl. Welt 1902, Sp. 489: „Berossus nennt dieses Wesen ein Weib, es ist die Mutter der Götter, hat einen Gemahl und einen Geliebten, und nirgends in der ganzen assyrisch-babylonischen Literatur findet sich auch nur die leiseste Hindeutung darauf, dass dieses Wesen als irgendetwas anderes wie gerade als ein Weib ohne jede Einschränkung gedacht wird." Die bei Delitzsch S. 36 stehende Abbildung „kann sich unmöglich auf den Tiâmat-Kampf beziehen." Wo „im A. T. von einem Kampf Jahves gegen schlangen- und krokodilartige Wesen die Rede ist, liegt keine Veranlassung vor, mit Delitzsch S. 33 f. einen Zusammenhang mit dem babylonischen Mythus vom Tiâmat-Kampf anzunehmen."

Arm Jahves! Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, bei den Geschlechtern der verhüllten Zeiten (= des grauen Altertums)! Warst du es nicht, der Rahab (das ungestüme Meertier) zerhieb, das langgestreckte Ungeheuer durchbohrte?" Aber wie heisst der nächste Vers? Da lesen wir: „Warst du es nicht, der das Meer, die Wasser der grossen brausenden Flut, trocken legte, der die Tiefen des Meeres zu einem Weg machte, dass Erlöste hinüberschritten?" Folglich hat der Redner in diesem Zusammenhang auf die Tat Jahves zurückgeblickt, durch die er seinem Volke einen Pfad durch die tosenden Meeresfluten bahnte, um es aus der ägyptischen Knechtschaft zu erlösen. Diese Befreiungstat konnte in die „Tage der Vorzeit" gelegt sein (V. 9). Denn ebenderselbe Ausdruck weist in Micha 7,20 auf die Glanzperiode Israels unter David und Salomo zurück, und eben diese Zeit ist in Amos 9, 11 als „Tage der verhüllten Zeit" (= des grauen Altertums) bezeichnet.

Oettli (Der Kampf um Bibel und Babel, S. 11) meint, dass Jes. 51, 9 sich auf den Kampf der Gottheit mit dem Urungeheuer Tiâmat beziehe. „Freilich wendet der Prophet diese mythische Reminiszenz sofort [in V. 10] auf die Erlösung aus Ägypten an, aber er konnte dafür gerade dieser Bilder sich bedienen, nur weil ihm der Mythus die Farben dazu lieh." Nein, das wird nicht richtig sein. Denn Jahve ist auch sonst als Kämpfer vorgestellt (Exod. 15, 2 f.; Richt. 5, 13; Jes. 63, 1 ff. etc.), und Rahab „Ungestüm" konnte auch ohne Anlehnung an einen Mythus ein Ausdruck für das Pharaonenreich werden, das bei seinen kriegerischen Aktionen sich wie ein Seeungeheuer dräuend aus dem arabischen Golf zu erheben schien. Die Meinung Oettlis vom notwendigen mythologischen Hintergrund der Stelle Jes. 51, 9 wäre nur dann die wahrscheinlichste, wenn darin der Ausdruck Tehôm gebraucht wäre. — Weil dieser Ausdruck in der Prophetenrede fehlt, hat nicht einmal die Ansicht J. Barths, dass „eine heidnische Erzählung vom Ungeheuer, das sich Gott entgegenstellt, auf Ägypten übertragen sei" (S. 28), die grösste Wahrscheinlichkeit für sich.

Wie genau stimmt zur Beziehung von Jes. 51, 9 auf Israels Erlösung aus Ägypten ferner der Ausdruck Rahab! Denn dieser ist in 30, 7 ausdrücklich als eine

Bezeichnung Agyptens erwähnt, das aus dem arabischen Golf und weiter südlich aus dem indischen Ozean sich in den Höhepunkten seiner kriegerischen Machtbethätigung wie ein ungestümes Seegetier erhob, um nach Beute zu schnappen. Rahab bezeichnet Ägypten auch in Ps. 87, 4 und — wegen des parallelen Ausdrucks „deine Feinde" — wahrscheinlich auch in 89, 11. Das mit Rahab in Jes. 51,9 parallel gehende Wort Tannîn, eigentlich „langgestrecktes Tier", ist abermals eine Benennung des lang am Meere sich hinstreckenden Ägyptenlandes. Denn das soeben gedeutete Wort Tannîn ist synonym mit Liwjathan (bei Luther: Leviathan; eigentlich: Ringeltier), und dieses Wort ist in Jes. 27, 1 gemäss V. 12f. ein sinnbildlicher Ausdruck für Ägypten, wie in Hes. 29, 3 der „Pharao, der König Ägyptens" ausdrücklich der „grosse Tannîn" genannt ist (vgl. 32, 2).[1]) Auf die Vernichtung der Ägypter, deren Leichname einst eine Beute der Schakale und anderer aasfressender Wüstentiere wurden, blickt ferner auch Ps. 74, 13f. zurück, wie auch z. B. Hupfeld und Nowack z. St. urteilen. Dass der Dichter dieses Liedes, der wegen V. 9 etc. am wahrscheinlichsten in der makkabäischen Zeit lebte, mythologische Reminiszenzen habe konservieren wollen, ist ganz unwahrscheinlich. Endlich das Buch Hiob spielt in 9, 13 und 26, 12 mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf die Bezwingung des Urozeans an, aber man darf nicht vergessen, dass diese Aussprüche ausländischen Sprechern in den Mund gelegt sind,[2]) und dass jedenfalls Volksvorstellungen und legitime Religion in Israel nicht dieselben Grössen waren.

Drittens darf bei solchen Kulturelementen, die ihren Grundlagen nach Israel und andern Völkern ge-

---

[1]) Jes. 27, 1 und die ähnlichen Stellen sind in Bezug auf die neueren mythologischen Deutungsversuche ausführlich erörtert in meiner „Stilistik etc.", S. 85f.

[2]) Richtig auch von J. Barth, S. 27 bemerkt.

meinsam sind, die relative Eigenart, die das betreffende Moment bei Israel besitzt, nicht verschwiegen werden. Nun ist — vgl. auch weiter unten (S. 34 f.) — z. B. in Bezug auf die Urgeschichte der Menschheit in „Babel und Bibel“ (S. 32) nur die wahrscheinliche Übereinstimmung betreffs der biblischen Urväter und der babylonischen Urkönige hervorgehoben, aber nicht bemerkt, dass die israelitische Tradition z. B. eine relativ böse und eine relativ gute Urväterreihe unterschieden hat (Gen., Kap. 4 und 5). Ferner ist aus der babylonischen Flutgeschichte zwar der Satz „die Götter rochen den süssen Geruch des Opfers“ hervorgehoben (S. 31), aber weggelassen ist, was dahinter noch folgt: „die Götter sammelten sich wie Fliegen über dem Opferer“ (Tafel XI, Zeile 162), und dass ein Streit zwischen Göttern und Göttinnen gleich darauf sich entspann (Zeile 163 ff.). Überhaupt ist nichts davon erwähnt, dass „der Geist beider Überlieferungen total verschieden ist. Das zeigt schon ein Zug: der babylonische Held rettet sein totes und lebendes Eigentum; in beiden biblischen Berichten aber steht dafür der höhere Gesichtspunkt der Erhaltung der Tierwelt.[1]) Die Götter des babylonischen Berichts sind echt heidnisch in ihrem Lügen und Lügenlassen, in ihrer Gier gegenüber dem Opfer, ihren Händeln, im Umschlagen ihrer Launen. Wie weit davon ist der Gott entfernt, der ein Gericht über die Menschen kommen lässt nach seiner Gerechtigkeit, welcher der Mensch in seinem Gewissen zustimmen muss“ (Holzinger im Kurzen Handkommentar zur Genesis 1898, S. 88). Ebensowenig ist betreffs des Sabbaths (vgl. „Babel und Bibel“ S. 29) erwähnt, dass er bei den Israeliten als Nachbild der göttlichen Schöpfungsruhe betrachtet und zur Betätigung der Humanität gegen die Dienenden und die Tiere bestimmt ist (Exod. 20, 8—11 und

[1]) Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1 (1900), S. 341 f. Z. 81 bis 86: Jener höhere Gesichtspunkt steht nicht sicher in VI, 1, 230. 234. 254. 491 (gegen Delitzsch, Anmerkungen 1903, S. 63).

Deut. 5, 12—15), und diese speziellen Momente sind doch das Entscheidende, der eigentliche „letzte Grund,“ für die Erhaltung und Weihung des Sabbaths gewesen.

Das keilschriftliche *„scha-(p)bat(t, d)-um* ist = Bussgebet, dann = Buss- und Bettag“ (P. Jensen, Zeitschrift für Keilschriftforschung 1887, S. 278), und die Babylonier und Assyrer feierten den 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats, während wir „nur eine fünftägige durch das ganze Jahr hindurchrollende Woche bei den Babyloniern kennen“ (Jensen, Christl. Welt, Sp. 492). Dieser Tag wurde bei ihnen als *ḫul* „quod per se significat malum“ (Lotz, Historia sabbati, p. 57) betrachtet, an dem man den Zorn der Götter besonders fürchtete. Ferner hat besonders M. Jastrow (vgl. The Expository Times 1898, p. 385—387) wieder nachgewiesen, dass der *schabattum* „bei den Babyloniern nicht ein Tag der Ruhe von Arbeit, sondern ein Tag der Versöhnung“ war, und „neben dem assyrischen Nomen *schabattu[m]* steht ein Verbum *schabâtu* mit einer Bedeutung wie „versöhnen“ oder „versöhnt werden“ (Jensen, Christl. Welt 1902, Sp. 492. Delitzsch bezweifelt dies in seinen „Anmerkungen“ 1903, 61, indes der 7., 14. etc. jedes Monats war den Babyloniern ein schlimmer Tag). Aber im Alten Testament ist der Sabbath wesentlich ein Tag der Ruhe von der Arbeit (vgl. Amos 8, 5 etc.) und ein Tag der Humanitätsbetätigung. Also ist nur ein indirekter Zusammenhang des babylonisch-assyrischen und des alttestamentlichen Sabbath anzunehmen. Er ist ein Moment der älteren Religionsstufe der Hebräer (vgl. Exod. 16, 11 und das „Gedenke“ 20, 8!), dem in der Epoche der Sinaigesetzgebung ein neuer Geist eingehaucht worden ist, und dieser neue Odem lässt sich nicht wieder in babylonische Schläuche einfangen.

Höchst zutreffend bemerkte Adalbert Merx in einem auf dem Internationalen Orientalistenkongress zu Hamburg am 8. Sept. 1902 gehaltenen Vortrag über „Der Einfluss des Alten Testaments auf die Universalgeschichte“: Nicht der Elefant, der durch seine Stosszähne das Elfenbein liefert, sondern der Geist des Phidias, der das Elfenbein zu einer seelenvollen Statue verarbeitet, besitzt das grösste Verdienst um die Förderung der Kultur.

Wenn das erwähnte Verfahren dadurch nahegelegt sein kann, dass die Besonderheiten der israelitischen Überlieferungen und Institutionen als bekannt vorausgesetzt werden, so ist dieses Verfahren doch zu vermeiden. Denn erstens pflegt es mit dieser Bekanntheit jetzt nicht weit her zu sein, und sodann sind in

unserer Zeit ohnehin viele geneigt, das Charakteristische der biblischen Inhaltsmomente zu übersehen. Aber gerade dieses ist scharf ins Auge zu fassen.

Das verlangt die historische Gerechtigkeit. Denn — und dies ist das Vierte, was betont werden muss — nicht das, was Israels Kultur mit der seiner Verwandten oder Nachbarn gemeinsam hatte, macht den Charakter seiner Kulturstufe aus. Der Platz, den Israel in der Kulturgeschichte einnimmt, wird vielmehr durch das bestimmt, was sein eigenartiger Besitz gewesen ist.

Indes hat denn die israelitische Nation überhaupt einen wesentlichen Eigenbesitz auf dem kulturgeschichtlichen Gebiete aufzuweisen? Diese Frage dürfte gewiss gerade jetzt — nach dem Erscheinen von „Babel und Bibel" — recht zeitgemäss sein, und ich will versuchen, diese Frage in Kürze zu beantworten.

1. Welches war Israels Gedanke über die Beziehung von Gott und Welt? Dies soll zuerst gefragt werden, weil die Antwort darauf gleich aus dem Eingang der israelitischen Literatur hervorleuchtet.

Die babylonische Schöpfungsdarstellung beginnt mit den Worten: „Als droben der Himmel (noch) nicht genannt war(d), drunten die Feste (die Erde) noch nicht geheissen, Apsû (der Ozean), der Allererste, der sie erzeugte, und die Urform Tiâmat, die sie alle gebären liess, ihre Wasser zusammen sich mischten, . . . Bäume sich nicht verbanden, ein Rohrdickicht nicht . . ., als von den Göttern (noch) nicht Einer entstanden war, (k)einen Name genannt, (k)ein Schicksal (bestimmt hatte), da wurden die Götter gebildet, da entstanden (zuerst) Lakhmu und Lakhâmu. Bis sie gross geworden etc." Wie die entsprechende hebräische Darstellung lautet, weiss jedermann aus dem Anfang des Bibelbuches. Die Babylonier machten demnach die Entstehung des Göttlichen zu einem Moment des Weltprozesses. Aber das Alte Testament hallt davon wieder, dass das göttliche

Geistwesen vor der Materie existiert hat, und dass eben das göttliche Geistwesen den staunenswerten Weltenplan entworfen und ihn mit souveränen Impulsen zur Ausführung gebracht hat.

„Eine unüberschreitbare Kluft" zeigt sich auch nach A. H. Sayce zwischen der babylonischen und der biblischen Schöpfungsdarstellung (Exp. Times 1903, 147).

In „Babel und Bibel" ist mancherlei aus der Keilschriftliteratur citiert, aber jener Anfang der babylonischen Schöpfungsdarstellung fehlt bedauerlicherweise. Denn jene Zeilen bilden allerdings eine Parallele zu solchen Ausführungen, wie Hesiods Theogonie, wo es in V. 116 ff. heisst: Fürwahr nun zuerst entstand das Chaos, aber darnach die Erde (V. 117), ferner die Unterwelt (*Τάρταρα* V. 119), darauf Erōs (das Liebessehnen), welcher der schönste unter den unsterblichen Göttern genannt ist (V. 120). Nach V. 123 sind aus dem Chaos die Finsternis und die schwarze Nacht entstanden, und erst in V. 137 heisst es „nach ihnen aber entstand Saturnus" und erst dann die übrigen Götter. Aber jener Eingang der babylonischen Schöpfungsdarstellung bildet nur eine materialistisch-polytheistische Folie zu dem Lichtbild der pneumatisch-einheitlichen Welt- und Gottesbeziehung, wie es am Anfang der Bibel sich darstellt. Hier ist das Ewige majestätisch in den Vordergrund getreten. Der ideensetzende und ideenverwirklichende Geist hat den ihm gebührenden Weltenthron inne.

Ist also wirklich im babylonischen Schöpfungsepos, im Gilgamesch-Epos und in den anderen Texten „eine ganze Reihe biblischer Erzählungen in reinerer und ursprünglicherer Form ans Licht getreten" (Babel und Bibel, S. 29)? Die Antwort kann, wie auch noch weiter unten sich zeigen wird, nur diese sein: dass biblische Erzählungen da in reinerer Form uns entgegengetreten seien, ist basislos. Es müsste denn jemand das im Waldbach sich daherwälzende Gewässer für „reiner" halten, als das krystallklare Wasser, das durch die

Arbeit des Geistes gereinigt worden ist. Und darf man unrein und ursprünglich betreffs dieser Erzählungen einander einfach gleichsetzen? Das ist gewagt.

Die babylonische Schöpfungsdarstellung ist von Delitzsch mehrfach gerühmt worden, wie z. B. mit den Worten „Es folgt eine herrliche Szene“ (S. 33). Aber weggelassen hat er z. B. die Anrede Marduks an seinen Vater: „Wenn (wirklich) ich als euer Rächer Tiâmat bewältigen soll und euch errette(n), so schart euch zusammen und macht hervorragend mein Schicksal: (nämlich) wenn ihr in Upšukkinaku freudig zusammensitzt, mög', wenn mein [!] Mund sich auftut, ich [!] an eurer Statt die Schicksale bestimmen etc.!“ (Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1, S. 12 f., 16 f., 18 f.). Also Marduk hat sich erst einen Lohn ausbedungen, ehe er den Kampf übernahm und die andern Götter gaben ihm denselben faktisch erst, nachdem sie in der Freude über seine Bereitwilligkeit zum Kampf sich einen Rausch angetrunken hatten, wie es heisst:

„Der süsse Most verkehrte ihre[n Sinn];
Indem sie sich einen Rausch trinken, schwell[en sie] die Lei[ber].
Sie wurden sehr müde, es stie[g] ihr[..]
(Und) sie bestimmten Marduk, ihrem Rächer, das Schick[sal]:
Nachdem sie ihm eine fürstliche Kammer hingesetzt,
Liess er sich seinen Vätern gegenüber zur Königsherrschaft nieder:
‚Du bist nun der geehrteste unter den grossen Göttern etc.,
Von Stund an soll dein Geheiss nicht geändert werden etc.‘“
(S. 20 f.)

Andererseits führt Delitzsch die unmythologische Art der alttestamentlichen Schöpfungsdarstellung (Gen. 1) auf die „Ängstlichkeit“ eines priesterlichen Erzählers zurück (S. 34: „Der priesterliche Gelehrte freilich, welcher Genesis, Kap. 1 verfasste, war ängtlich darauf bedacht, alle mythologischen Züge aus dieser Weltschöpfungserzählung zu entfernen“). Also was dem Gesamtcharakter der alttestamentlichen Weltanschauung entspricht, die Erhabenheit des Schöpfergottes über das Mythologische, das wird der „Ängstlichkeit“ eines einzelnen Standes, wenn nicht gar einem einzelnen „ängstlichen“ Individuum zugeschrieben.

Diese Behandlung der babylonischen Schöpfungsdarstellung einerseits und der alttestamentlichen andererseits entbehrt der Gerechtigkeit.

Die ideengeschichtliche Erhabenheit der alttestamentlichen Schöpfungsdarstellung ist, wie in vielen früheren Arbeiten (den

Genesiskommentaren von Dillmann, Holzinger, S. 17, auch Gunkel, S. 112), so auch neuestens wieder hervorgehoben worden z. B. von Barth, S. 24f.; Oettli, S. 9f.; W. Knieschke, S. 12f., und lehrreich ist auch dessen Vergleichung zwischen der Geschichte von Salomo und Bilkis (Sure 27) und der Erzählung von Salomo und der Königin von Saba (1. Kön. 10): in der alttestamentlichen Darstellung herrscht kein Märchenduft und Sinnenreiz. Man sehe weiter mein Schriftchen „Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik“ (1902), S. 34ff.

Diese erste und die folgenden religionsgeschichtlichen Darlegungen sind in allem wesentlichen auch von den nachfolgenden Bearbeitern der Babel-Bibel-Frage bestätigt worden: Hommel, Die altorientalischen Denkmäler u. d. A. T. (1902); K. Budde, Das A. T. und die Ausgrabungen (1903) 9; Kittel, Die bab. Ausgrabungen u. d. bibl. Urgeschichte (1903); P. Keil im „Pastor bonus“ (1902), 4. H.; A. Jeremias, Im Kampf um B. u. B. (1903) 16ff.; Chamberlain im Vorwort zur 4. Aufl. von „Die Grundlagen des 19. Jahrh.“; E. Sellin in „Neue freie Presse“, 25. Jan. 1903; J. Oppert in „Die Zeit“, Febr. 1903; W. Volck, Zum Kampf um Bibel und Babel (4/3 1903); F. Giesebrecht, Friede für Babel und Bibel (27/3 1903); H. Gunkel, Israel und Babylonien, und — last not least — H. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur, S. 72ff.

2. Stammt der alttestamentliche Monotheismus aus Babylonien?

Nach „Babel und Bibel“, S. 46 hat die monotheistische Gottesanschauung schon „bei den alten kanaanäischen Stämmen existiert, die sich um 2500 vor Christo in Bablonien sesshaft gemacht haben und denen Hammurabi, ein Zeitgenosse Abrahams (ebenda S. 8), selbst angehörte.“ Wie meint der Verfasser dies begründen zu können?

Er geht von einer eigentümlichen Meinung über das Wort *ilu* aus, welches aus *il* und der altsemitischen Endung *u* besteht, und welchem im Hebräischem *ēl* entspricht. Er meint nämlich, dass dieses Wort ursprünglich die Bedeutung „Ziel“ besessen habe. Damit schliesst er sich an Lagarde [1]) an. Dies ist aber unrichtig. Oder ist es irgendwie wahrscheinlich, dass eben derselbe

[1]) Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1889, S. 159, 162, 170. Siehe unten S. 54.

Ausdruck die Präposition „zu" und die Bezeichnung für „Gott" wurde? Der Ausdruck für „zu" und für „Gott" soll im Hebräischen *el* gelautet haben? Diese Identität könnte nicht ohne zwingende Gründe angenommen werden.

Es fehlen aber nicht bloss solche Gründe, sondern es gibt sogar nicht wenige und zum Teil entscheidende Gegengründe. Denn zunächst im Assyrisch-Babylonischen würde ein Verbum, wovon ein Substantiv mit dem Begriff „Ziel" hergeleitet sein könnte, fehlen. Wenigstens in Delitzschs eigenem „Assyrischen Handwörterbuch" (1896) sucht man vergebens nach einem solchen Verbum, und dort (S. 59) hat er *ilu* auch nicht mit „Ziel", sondern einfach mit „Gott" übersetzt. Aber ein solches Verbum mit der Bedeutung „mächtig sein," wovon *ilu* stammen könnte, kann als Nebenform des wirklich im Assyrischen vorhandenen Zeitworts *alal*, nach sonstiger Analogie der semitischen Verbalwucherung, leicht für das Assyrisch-Babylonische vorausgesetzt werden. Man denke auch an das assyrische *ûl* „vorn sein", wenn etwa in *ilu* die Begriffe „Macht, Mächtiger" und „Vorderster, Erster" zusammengeflossen sein sollten. — Sodann im Hebräischen wird fünfmal eine Redensart gelesen, in der das Wort *ēl* sicher soviel wie „Macht oder Stärke" bedeutet. Dies ist die Ausdrucksweise *jesch le'ēl jādî* (oder ähnlich: Gen. 31, 29; Deut. 28, 32; Micha 2, 1; Prov. 3, 27; Neh. 5,5). Denn dies kann nur heissen „es ist vorhanden für die Macht oder Stärke meiner Hand". Der Sinn dieser Redensart kann nicht sein „es ist vorhanden für das Ziel meiner Hand."

Die Meinung, dass *ilu* ursprünglich „zu" bedeutet habe, wird auch verworfen von Kittel (Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Sp. 387), Jensen (Christl. Welt, Sp. 493 f.), Oettli, S. 23, und der junge Assyriolog S. Daiches schrieb mir am 13. Juli aus Leipzig: „Wenn der Begriff *ilu* ‚Gott' aus der Präposition *el* ‚zu' hervorgegangen wäre, so wäre auch dies sehr auffällig, dass im Assyrisch-Babylonischen überhaupt keine Präposition *el* ‚zu' existiert. ‚Zu' heisst bekanntlich im Assyrisch-Babylonischen *ana* (Delitzsch, Handwörterbuch 94c)." Beachte auch bei

W. Knieschke, S. 50 f. dies: In den Keilschriften wird eine Anzahl von Göttern als böse charakterisiert: *ilu limnu*. Da würde *ilu* ein trauriges Ziel bezeichnen.

Die Ansicht, dass *ilu*, beziehungsweise *ēl* von vorn herein soviel wie „Macht“ und dann als *abstractum pro concreto* „Mächtiger“ bedeutet hat, wird auch dadurch empfohlen, dass jene Bezeichnung für „Gott“ hauptsächlich in der Patriarchengeschichte mit dem Attribut *schaddaj* verbunden wird. Dies nun heisst am wahrscheinlichsten „gewaltig“ und begegnet zuerst in dem bekannten Spruch „Ich bin der allmächtige Gott *(ēl schaddaj)*, wandle vor mir und sei fromm!“ (Gen. 17, 1). Dass im göttlichen Wesen zuerst die Eigenschaft der Macht erkannt wurde, ergibt sich auch daraus, dass gerade in der Patriarchenzeit die Gottheit als „Gegenstand der Furcht“ (numen tremendum) bezeichnet wurde (*páchad* Gen. 31, 42. 53).

Nachdem in „Babel und Bibel“ für *ilu* oder *ēl* der Begriff „Ziel“ vorausgesetzt ist, wird daran der Satz: „Da dieses Ziel naturgemäss nur eins sein kann etc.“ gefügt (S. 46). Indes ist dies weder logisch nötig, noch wird es von der geschichtlichen Wirklichkeit bestätigt. Oder kann ein Mensch nicht mehrere Zielpunkte für sein Streben besitzen? Das Wort *ilu* hätte also, wenn es „Ziel“ bedeutet hätte, nach Logik und Grammatik auch „ein Ziel“ bezeichnen können. Also auch wenn *ilu* die Bedeutung „Ziel“ besessen hätte, so würde daraus nichts für die monotheistische Anschauung der „alten kanaanäischen Stämme folgen, die sich um 2500 v. Chr. in Babylonien sesshaft gemacht haben und denen Hammurabi selbst angehörte“ (S. 46). Aber auch die geschichtliche Wirklichkeit widerspricht. Denn in Hammurabis Familie lässt sich, was freilich in „Babel und Bibel“ nicht erwähnt ist, Polytheismus nachweisen. Sie verehrte ja den Sin, d. h. den Mondgott, wie man schon aus *Sin-muballit* (S. 47) — ich ziehe die Schreibweise mit *ll* vor — ersieht. Sin-muballit aber war der Name von Hammurabis

Vater. Dessen Familie verehrte ferner den Samsu, d. h. den Sonnengott. Denn Hammurabis Sohn hiess *Samsu-iluna*, d. h. „die Sonne ist unser Gott". In einem Schriftstück von Hammurabi, das im Britischen Museum aufbewahrt ist, nennt er sich mehrmals den Günstling von Samas und Marduk.[1]) In anderen Inschriften (ebenda, S. 106 ff.) und im Vorwort seines Gesetzkodex ruft er noch mehrere andere Götter an.

Bei Leuten, die nach diesen Belegen eine polytheistische Weltanschauung hatten, musste aber doch der Fall faktisch eintreten, der vorhin als logisch und grammatisch möglich hingestellt wurde, dass nämlich *ilu* „ein Ziel" oder vielmehr „eine Macht," d. h irgend einen Gott, bezeichnete. Also musste der Name. der in „Babel und Bibel", S. 46, Z. 8 v. u. mit „Gott hat gegeben" übersetzt ist,[2]) den Sinn von „ein Gott hat gegeben" besitzen. Es konnte doch der Fall eintreten, dass der Benenner eines Kindes den überirdischen, Spender des Glücksumstandes, an den bei der Benennung des Kindes gedacht wurde, nicht aus dem Pantheon seines Volkes herauszugreifen wagte. Folglich konnte der Namengeber in einem solchen Falle nur den Gedanken „ein Gott hat gegeben" zum Ausdruck bringen wollen.

Und wird dieses Urteil nicht auch durch griechische und römische Analogien empfohlen? Die Griechen besassen ja nicht nur nach Apostelgeschichte 17, 23, sondern auch nach Pausanias und Philostratus Altäre von „unbekannten Göttern".[3]) Die Römer ferner sagten in einem solchen Falle der Ungewissheit: „Si deo, si deae," d. h. wenn das betreffende Dank- oder Bittopfer einem Gotte gilt, so sei es ihm geweiht, und wenn es

---

[1]) Keilinschriftliche Bibliothek III, 1, S. 117.

[2]) Diese Übersetzung ist von Delitzsch auch neuestens wiederholt worden (Zweiter Vortrag über B. u. B. 1903, S. 29). Aber damit wird der Gegenbeweis nicht widerlegt. Siehe unten S. 54.

[3]) Vgl. Holtzmann im „Handkommentar" zu Apostelgesch. 17, 23.

einer Göttin darzubringen ist, so gelte es ihr! Und war der Begriff „unbekannter Gott" etwa den Babyloniern fremd? Im Gegenteil! Wir lesen in den babylonischen Busspsalmen z. B. folgende Zeilen:

Dass meines Herren Herzenszorn sich besänftigte,
Ein Gott, den ich nicht kenne, sich besänftigte,
Ischtar (= Göttin), die ich nicht kenne, sich besänftigte,
Ein Gott, den ich kenne (oder) nicht kenne, sich besänftigte!

So begegnen die Ausdrücke „unbekannter Gott" und „unbekannte Göttin" auf S. 61, 63, 64, 65, und in diesen Aussagen ist doch die Möglichkeit gesetzt, dass die betende Person neben „ihrem" Gotte noch irgendwelche Gottheit erzürnt habe. Die betende Person bittet daher auch jede unbewussterweise von ihr beleidigte Gottheit um Verzeihung. Folglich liegt darin die gleiche Idee, wie in der Sitte der Griechen und Römer, einem unbekannten göttlichen Sender irgend eines Glückes oder Unglückes Opfer darzubringen oder einen Altar zu bauen. Also kommt in jenen Stellen wirklich d i e Idee eines *θεὸς ἄγνωστος* zum Ausdruck, die von den Griechen nach dem Zeugnis von Pausanias und anderen gehegt wurde (gegen Zimmern S. 67 und P. Keil in „Pastor bonus" (1902), S. 59, Anm. 1, der grundlos mir opponiert).

Folglich bieten die Keilschriften keine Grundlage für die Meinung, dass Abraham aus einem monotheistischen Kreise hervorgegangen sei, und es braucht kein Widerspruch zwischen den Keilschriften und der historischen Überlieferung Israels angenommen zu werden (freilich steht d a v o n nichts in „Babel und Bibel"), in der es heisst: „Eure Väter wohnten jenseits des Stromes (d. h. des wichtigsten Stromes von Vorderasien, also des Euphrat), nämlich Tharah, der Vater Abrahams und Nahors, und s i e d i e n t e n a n d e r n G ö t t e r n, und ich nahm euren Vater Abraham von jenseits des Stromes (von Charran oder Carrhae in Mesopotamien) und führte ihn nach Kanaan" (Jos. 24, 2).

nämlich, wie der Zusammenhang der Worte ergibt, um ihn von dem Kult der andern Götter wegzuleiten.

Wenn übrigens die Hammurabi-Dynastie und die mit ihr zusammenhängende Völkerwelle, zu der Abraham neuerdings in Beziehung gesetzt worden ist (Hommel, Die altisraelitische Überlieferung etc., S. 117), für eine südostarabische oder sabäische zu halten ist (Hommel, S. 107 ff.), so hat auch bei dieser Völkerschaft Polytheismus geherrscht, wie auch Hommel ausdrücklich anerkannt hat (S. 80). Denn zum sabäischen Pantheon gehörte zunächst *Athtar*, der an den verschiedensten Orten in Tempeln verehrt wurde. Neben ihm spielte *Almâku-hû* die Hauptrolle. Dazu kam die dort weiblich gedachte Sonne *(Schamsum)*, zu der sich dann „eine Reihe anderer niederer Gottheiten gesellen, die aber ursprünglich gewiss nur Lokalgötter waren". Trotzdem hat Hommel wegen des Umstandes, dass in südarabischen Namen häufig das blosse *ilu* auftritt, diesen Südarabern (Minäern und Sabäern) und der Hammurabi-Dynastie eine Religion zugeschrieben, „die kurz gesagt im wesentlichen eine monotheistische war" (S. 117). Dies ist ebenso unbegründet, wie die oben aus „Babel und Bibel" citierte Behauptung. In beiden Fällen ist nicht bedacht worden, dass das bei notorischen Polytheisten auftretende *ilu* oder *il* den Sinn von „ein Gott" besitzen muss.[1])

Und besassen andere Volksstämme, die mit Israel verwandt waren, einen monotheistischen Gottesglauben? Die Sache verhält sich so: bei den Edomitern wird durch die Königsnamen Hadad und Baalchanan der Kult des aramäischen Wettergottes Hadad und der weithin

---

[1]) Ganz ebenso urteilt Giesebrecht in „Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung" (1901) S. 104, wo er sagt: „Dass das hier so häufig vorkommende *il* auf Monotheismus hinweise, ist ganz unmöglich angesichts der damit parallel gehenden Gottesbezeichnungen."

verehrten Sonnenpersonifikation Baal bezeugt. Von Göttern der Edomiter spricht auch 2. Chron. 25, 14, denn dort ist der Ausdruck *elohîm* mehrmals durch das pluralische Pronomen vertreten. In den assyrischen Inschriften lauten zwei edomitische Königsnamen Kauš-malaka und Kauš-gabr,[1]) und Josephus nennt *Koζé* als einen Gott der Edomiter.[2]) Sodann als Gott der Moabiter wird zwar gewöhnlich Kemósch genannt (bei Luther: Camos Num. 21, 29 etc.), aber auch der Kult des Baal-Peʿór wird als bei ihnen üblich erwähnt (Num. 25, 3), und auf dem moabitischen Mesastein (Zeile 17) findet sich der zusammengesetzte Gottesname Athtar-Kemósch, worin Athtar vielleicht die mit Kemósch gepaarte weibliche Gottheit darstellt. Endlich als Gott der Ammoniter ist nicht bloss Molech, sondern auch Kemósch genannt (Richt. 11, 24). Die Annahme mehrerer neueren Exegeten, dass dies ein Irrtum sei, empfiehlt sich durchaus nicht. Denn im Kontext von Richt. 11, 24 liegt die Meinung, dass mit der Okkupation eines ursprünglich moabitischen Gebietes auch der Kultus des moabitischen Gottes Kemósch zu den Ammonitern überging.

Danach ist es eine historische Tatsache, dass der Monotheismus weder in Babylonien noch in Südarabien erwachsen und überhaupt bei keiner semitischen Völkerschaft, ausser in dem die prophetische Religion bekennenden Israel, zum Siege gelangt ist.

In „Babel und Bibel“, S. 49 ist gesagt, dass „freie erleuchtete Geister offen lehrten, dass Nergal und Nebo, Mondgott und Sonnengott, der Donnergott Ramman und alle andern Götter eins seien in Marduk, dem Gott des Lichts“. Aber P. Jensen bemerkt dazu in der „Christl. Welt“, Sp. 493: „Das wäre wohl eine der belangreichsten Entdeckungen auf religionsgeschichtlichem Gebiete, die je gemacht worden sind, und darum ist es höchst bedauerlich, dass uns Delitzsch seine Quelle ver-

---

[1]) Keilinschriftliche Bibliothek II, 21. 149. 239.

[2]) Josephus, Antiquitates XV, 7. 9. Über andere Bestätigungen des edomitischen Polytheismus ist in The Expository Times 1901, p. 293a gesprochen.

schweigt". Nachdem Jensen den Text, worauf Delitzsch seine Behauptung stützen wollte, neuerdings geprüft hat, kommt er zu dem Resultat, dass die darin ausgedrückte Beziehung von Marduk zu andern Göttern nach Analogie anderer Texte keineswegs eine Identität derselben aussprechen müsse, und dass also „kein Atom eines babylonischen Monotheismus" daraus bewiesen werden könne (Christl. Welt 1903, Nr. 1). S. u. S. 54f.

Ein Forscher, wie C. P. Tiele, urteilt nach eingehender Erwägung der Frage (Geschichte, S. 540): Wie die Ägypter, sind die Babylonier und Assyrer bis ans Ende monarchische Polytheisten geblieben.

Mit Recht bemerkt ferner Kittel: „In Babylonien und desgleichen in Ägypten finden wir nur gewisse Vorstufen des Monotheismus." „Man vereinerleite die Götter gelegentlich alle, aber man verehrte sie auch lustig alle neben einander, d. h. man blieb im Polytheismus, wenn es auch ein etwas geläuterter Polytheismus war. Hierher rechne ich auch die von Hommel (Die israel. Überlieferung etc., S. 144f.) betonte Tatsache, dass vom Anfang des 9. Jahrh. vor Chr. an in Assyrien fast alle aus dem babylonischen Pantheon aufgenommenen Götter mit dem alten Aï oder Ia identifiziert werden: ‚Asur voran, dann Bel, Samas etc.'" Denn dabei fällt vor allem auf, dass dieser Aï, wenn er doch eine so grosse Rolle spielte, gar nicht als selbständiger Gott auftritt, mindestens gar keine Bedeutung besitzt. Wie sollte ein solcher Gott dazu kommen, plötzlich als einziger dazustehen? Übrigens ist nach Zimmern vielleicht nicht mit Hommel z. B. *Samas-ai*, sondern *Samas-ilai* „die Sonne ist mein Gott" zu lesen (Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1902, Sp. 388). — „Es ist schwer, sich durch das Labyrinth der babylonischen Götter hindurchzufinden (vgl. den Spott in Jes. 44, 12; cf. 46, 1)" bemerkt nicht ohne Grund W. Knieschke, S. 52. — Mit mir stimmen auch noch z. B. J. Barth, S. 15f.; Oettli, S. 24, und ich kann mir nicht versagen, die Worte zu übersetzen, mit denen van der Flier einen Artikel über Babel und Bibel im *Nederlandsche Kerkbode* (vom 28. Juni 1902) geschlossen hat:

Es ist doch eigentümlich. Erst hat man den Ursprung von Israels Monotheismus aus Ägypten (Brugsch), danach aus Kanaan (oder Phönizien: Hartmann, Colenso, Land), vor kurzem aus dem vorislamischen Arabien (Smend) und jetzt nun aus Babel (Delitzsch) herleiten wollen. Wird es endlich nicht Zeit werden, das, was israelitisch ist, aus Israel selbst zu erklären?

3. Die längst mit Eifer erörterte Frage nach dem Ursprung der israelitischen Gottesbezeichnung Jahve, für die erst seit Petrus Galatinus 1518 die unmögliche

Aussprache „Jehova“ aufgekommen ist, ist begreiflicherweise neuerdings auch an die Keilschriftliteratur gestellt worden.[1])

Zunächst schrieb der bekannte Oxforder Assyriolog A. H. Sayce:[2]) „Unter den Keilschrifttexten, die neuerdings vom Britischen Museum veröffentlicht worden sind, findet sich ein Brief, der von *Ja(h)um-ilu* an Igasnin-sakh adressiert ist. Dieser Brief ist in die Dokumente der Khammurabi- oder Abrahamperiode eingeschlossen und, wie die Paläographie zeigt, mit Recht. Nun dieses *Ja(h)um-ilu* ist das hebräische Wort *Joel*, das für *Jeho-el* steht, mit der altbabylonischen und südarabischen Mimation (nämlich dem Auslaut *m*).“ Dies ist von dem gleichfalls wohlbekannten Münchener Orientalisten F. Hommel in einem bald darauf veröffentlichten Artikel mit folgenden Worten bestätigt worden:[3]) „In dem Namen *Ja-ú-m-ilu* ist die Silbe *Ja* mit dem gewöhnlichen Zeichen für *i-a* geschrieben und setzt einen Gottesnamen *Jâum* voraus, d. h. *ja* mit der semitischen Nominativendung und der Mimation. Dies ist natürlich der männliche Gottesname *A-a*, den ich früher in meiner „Altisraelitischen Überlieferung“ besprochen habe, ein Name, der ebensowohl *Aï* wie *Ja* gelesen werden kann, nur dass in *Jâum* ferner die Nominativendung sich darstellt.“ Diesen Sachverhalt bekräftigte er auf S. 48 nochmals durch die Bemerkung: „Der altsemitische Gottesname *Aï* oder *Ja* mit der Nominativendung: *Jâum.*“

Ja-ú-m-ilu findet sich auch wirklich in den Keilschriften, wie ich durch eigene Untersuchung mich überzeugt habe. Nämlich der Text, auf den Sayce und Hommel sich im Jahre 1898 bezogen, ist in den Keilschrift-

[1]) Die früheren Versuche, einen ausserisraelitischen Ursprung des Namens Jahve zu entdecken, findet man beurteilt in meinem Schriftchen „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“ S. 29—33.

[2]) In The Expository Times 1897/98, S. 522.

[3]) The Expository Times 1898/9, S. 42. 48.

texten enthalten, die neuerdings von der Verwaltung des Britischen Museum veröffentlicht worden sind.[1]) Dort findet man im IV. Teile ein Schriftstück, auf dessen Obvers die dritte Zeile vier Keilgruppen enthält (siehe die Schrifttafel auf S. 51, No. 1).

Die erste von diesen vier Keilgruppen besteht aus dem neubabylonischen Zeichen für *i* (siehe die Schrifttafel auf S. 51, No. 2)[2]) und dem Zeichen für *a* (siehe die Schrifttafel auf S. 51, No. 3).[3]) Die zweite Keilgruppe entspricht im wesentlichen dem vierten Zeichen der Liste in Delitzschs Grammatik, S. 18, und dies ist = *ú*. Die dritte Keilgruppe ist eine Variation des 55. Zeichens der Liste in Delitzschs Grammatik, S. 23, also = *um*. Endlich die vierte Keilgruppe ist der vereinfachte Stern, der auf *ilu* „Gott" hinweist. Folglich stellen diese vier Keilgruppen den Lautkomplex *Ja-ú-um-ilu* dar, und dies ist der Name des Mannes, der den betreffenden Brief an Igas-nin-sakh schickte. Demnach zeigt sich in diesem Briefe nur *Ja* als Bestandteil eines keilschriftlichen Eigennamen. Dies ist von mir schon 1899 betont worden.[4])

Dass dem so ist, hat auch George Margoliouth (Assyriolog im Britischen Museum) anerkannt, indem er die Vermutung hinzufügte, dass „*Aa* oder *Ja*, ein Name, den die Assyriologen mit Recht als die Urform von Jahve behandeln — Jahu dagegen ist wahrscheinlich eine Abkürzung von Jahve — nach aller Wahrscheinlichkeit mit dem babylonischen Gotte *Ea* identisch sei." [5])

---

[1]) Cuneiform Texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum (1896 ff.).

[2]) Man findet es unter den neubabylonischen Zeichen in Delitzschs Assyrischer Grammatik, S. 40.

[3]) Delitzsch, Assyrische Grammatik, S. 17.

[4]) In meiner Abhandlung „Zwei Grundtatsachen in der Geschichte des Jahveglaubens" (Neue kirchliche Zeitschrift 1899, S. 707).

[5]) G. Margoliouth, Hebrew-Babylonian Affinities (1899), p. 5. Wesentlich ebendieselbe Vermutung ist in diesem Jahre

Diese vier Keilgruppen, die schon seit 1898 diskutiert worden waren, sind nun jetzt auch in „Babel und Bibel," S. 47 als die untere von den beiden dort reproduzierten Keilschriftzeilen gegeben. Diese Zeile ist dort mit *Ja-hu-um-ilu* umschrieben worden, obgleich der Laut *h* in den Keilschriftzeichen nicht ausgedrückt ist. Das *h* könnte aber trotzdem vorausgesetzt werden, weil im Assyrischen die Gutturale, ausser *ḫ* (= *kh*), ihren Laut verloren haben.

Im Jahre 1899 aber wurde von jenen Keilschriftpublikationen des Britischen Museum der VIII. Teil herausgegeben,[1]) und dort findet man auf Platte 20 einen Text, der mit Bu. 91—5—9, 314 signiert ist, und auf dessen Obvers in Zeile 3 die vier Keilgruppen gelesen werden, die auf der Schrifttafel hier auf S. 51 unter No. 4 gegeben sind.

Diese vier Keilgruppen sollen die obere von den beiden Keilschriftzeilen sein, die in „Babel und Bibel" S. 47 abgedruckt sind. Denn der rühmlichst bekannte Assyriolog E. A. Wallis Budge, der Direktor der ägyptisch-assyrischen Abteilung des Britischen Museum, hat mir liebenswürdigst die drei Texte genannt, deren Originale — ebenfalls durch Budges gütige Vermittelung — in „Babel und Bibel" S. 46 abgebildet werden konnten, und ich habe von diesen drei Texten[2]) mir in der Königlichen Bibliothek zu Berlin alle die Stellen abgeschrieben, in denen die letzte der vier Keilgruppen vorkommt, die man auf der Schrifttafel S. 51 unter No. 1 und No. 4 reproduziert findet. Von den abgeschriebenen Stellen passen nur die auf der Schrifttafel unter No. 4 gegebenen vier Keilgruppen — bis auf einen einzigen

---

von dem amerikanischen Gelehrten William J. Warren in seinem Aufsatze „Beginnings of Hebrew Monotheism. — The ineffable Name" in der Methodist Review (New York 1902) p. 24 ff. weiter entfaltet worden.

[1]) Cuneiform Texts etc., Part VIII (1899).

[2]) Cuneiform Texts etc., Part IV, plate 27 und Part VIII, plate 20 und 34.

Zug — zu der oberen von den beiden Keilschriftzeilen in „Babel und Bibel“ S. 47. Einen differierenden Zug besitzt nämlich die von mir nach dem englischen Werke gegebene Keilschriftzeile und die obere Keilschriftzeile von „Babel und Bibel“ S. 47. An der letztgenannten Stelle hat die erste Keilgruppe (vgl. die Schrifttafel auf S. 51, No. 5) ein anderes Schlusszeichen, nämlich keinen doppelten, sondern einen einfachen Keil (vgl. die Schrifttafel auf S. 51, No. 6). Obgleich aber die erste Keilgruppe dieser oberen Zeile von der ersten Keilgruppe jener unteren Zeile im Schlusszeichen differiert, beginnt die Transkription der oberen Zeile in „Babel und Bibel“ S. 47 ebenfalls mit *Ja*. Dies entspricht nun wirklich der ersten Keilgruppe, die in der von mir reproduzierten englischen Publikation steht.

Was aber bedeutet die zweite Keilgruppe dieser oberen Zeile? Auf meine Anfrage bei Budge, ob die Gestalt der zweiten Keilgruppe, wie sie in der englischen Publikation und auf der Schrifttafel hier auf S. 51 unter No. 4 gegeben ist, auch wirklich dem Original entspreche, hat dieser mir freundlichst in einem Briefe vom 9. April geantwortet, diese zweite Keilgruppe habe die Gestalt, die man hier auf der Schrifttafel S. 51 unter No. 7 sieht. Dies kann nun eine Variation der Keilgruppe sein, die hier auf der Schrifttafel S. 51 unter No. 8 abgebildet ist.[1]) Diese soeben erwähnte Keilgruppe, die in der Schriftliste von Delitzschs Grammatik S. 18 bei No. 7 steht, stellt nach diesem selbst die Laute „*ʾa, ʾi, ʾu* oder *aʾ, iʾ, uʾ*“ dar.

Die dritte Keilgruppe dieser oberen Zeile habe ich sofort mit No. 69 in Delitzschs Grammatik S. 26 identifiziert, und diese Gruppe symbolisiert nach Delitzsch selbst die Silben „*pi, me, ma, a, tu, tal*“.

Folglich können die drei ersten Keilgruppen der oberen Zeile heissen sollen: *Ja-ʾu-ma*. Darin wäre *ma*

---

[1]) Die Variationen der Gestaltung dieser Keilgruppe findet man bei Amiaud et Méchinaud, Tableau comparé des écritures babylonienne et assyrienne, bei No. 191.

die hervorhebende Partikel, die überaus häufig enklitisch zu andern Wörtern hinzutritt (Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, S. 386f.), auch an Eigennamen sich zeigt, wie in šar Aššur-ma, und auch in zusammengesetzten Eigennamen auftritt, wie in Ilu-ma-damiḳ (Delitzsch, Assyrische Grammatik § 79α). Alle vier Keilgruppen dieser oberen Zeile würden also heissen: *Ja-'u-ma-ilu*, und dadurch würde mit Emphase ausgesprochen sein, dass *Ja-u* Gott sei.

Die drei ersten Keilgruppen können aber auch heissen sollen: *Ja-'a-me*, und da nach einem Lautgesetze der babylonisch-assyrischen Sprache (Delitzsch, Grammatik § 44) der Lippenlaut *m* oft in den Lippenlaut *v* übergegangen ist, so hätte auch gemeint sein können: *Ja-'a-ve*, sodass alle vier Keilgruppen dieser oberen Zeile den Namen *Ja-'a-ve-ilu* hätten darstellen können, was in „Babel und Bibel," S. 47 einfach als die einzige Möglichkeit erwähnt ist.

Aber man sieht schon aus dem, was ich bis jetzt gegeben habe, dass diese Deutung der betreffenden Keilgruppe keineswegs die einzige mögliche ist. Und ist sie die wahrscheinlichste? Der Name *Ja-'a-ve-ilu* könnte ja nicht babylonisch sein, da das Verb *hava* „sein" nicht im Babylonisch-Assyrischen existiert, wie man es auch in Delitzschs Assyr. Handwörterbuch, S. 31, 230 vergeblich sucht. Dieser Umstand mag allerdings als unwesentlich betrachtet werden. Aber könnte dieser Name, oder wenigstens *Ja-'a-ve* ein kanaanitisches Lehnwort sein, oder vielmehr bei den kanaanitischen Stämmen bekannt gewesen sein, zu denen Hammurabi gehört haben soll? Dies könnte nur in zwei Fällen angenommen werden. Entweder müsste die Aussprache *Ja'a-ve* zweifellos als die einzige Möglichkeit in den erörterten Keilgruppen liegen, und dies ist eben nachgewiesenermassen nicht der Fall, oder es müsste von anderswoher gezeigt werden können, dass die Gottesbezeichnung *Jahve* bei den Kanaanitern bekannt gewesen sei. Nun hat W. Max Müller in seinem Werke „Asien und

Europa“ (S. 312) bemerkt, dass schon unter Dhutmose III. „mindestens im 16. Jahrhundert“ der westpalästinische Ortsname *bai-ty-a* oder *bait-yâ* (S. 162) oder *bai-ti-y-'â* (S. 312) vorkommt. Aus diesem einzigen Beleg wagt er den Schluss zu ziehen, dass „die Mittelpalästinenser Jahu als einen (oder den?) Hauptgott ansahen“ (S. 313).[1])

Am allerwenigsten aber würde der von W. Max Müller erwähnte Stadtname beweisen, dass bei den Kanaanitern der Gottesname Jahve bekannt war. Und wie völlig unwahrscheinlich ist dies nach andern Zeugnissen! Oder führte nicht Mose im Namen Jahves Israel nach Kanaan mit dem Grundgebot, nicht andern Göttern zu dienen? Was war ferner auch nach Moses Zeit Israels Parole im Streit gegen Kanaan? Der Name „Jahve“ (bei Luther: der Herr). „Hier Schwert des Herrn und Gideon!“ lautete das Feldgeschrei Israels (Richt. 7, 20). Weshalb ferner hatte noch z. B. Elia, der Prophet Jahves, jenen religionsgeschichtlichen Ringkampf mit den Priestern des Baal, des Sonnengottes,[2]) auf dem Karmelgebirge (1 Kön. 18) zu bestehen? Weil der Kult des Baal von der Kanaaniterin Izebel in Israel begünstigt wurde. Und da sollen auch die Kanaaniter selbst Jahve verehrt haben? Das entbehrt jeglicher Wahrscheinlichkeit.

Übrigens erlaube ich mir, noch folgenden andern Versuch, jene obere Keilschriftzeile zu deuten, vorzulegen: Konnte nicht auch *Ja-a'-mi-ilu* gemeint und diese Namensform eine keilschriftliche Wiedergabe des Namens *Jaḥmi-ilu* (es beschütze Gott) sein?[3]) Dies war

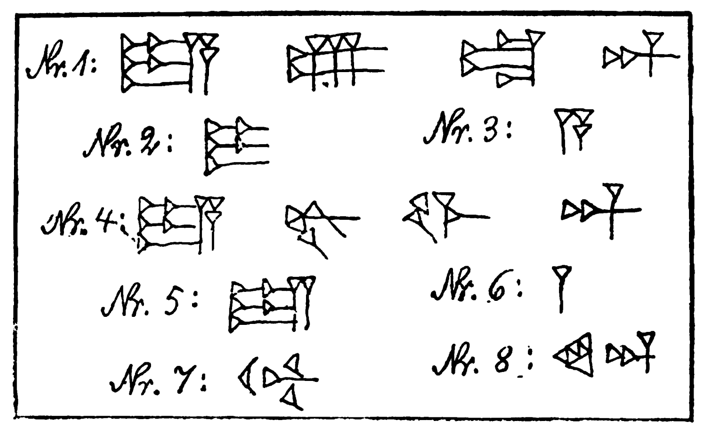
---

[1]) *Ja(u)* und *Jahve* sind aber nicht identisch, und es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass *Ja(u)* zu Moses Zeit zu *Jahve* „der Seiende, der Unabhängige, der Getreue“ erweitert und so zum symbolischen Ausdruck der Gesamtidee des Offenbarungsgottes erhoben wurde.

[2]) Von Carl Peters auch „im Goldland des Altertums“ (1902), S. 75f. gefunden.

[3]) Arabisches *ḥama* heisst „protexit, defendit“ z. B. nach Nöldeke-Müller, Delectus veterum carminum arabicorum, p. 142.

gleich mein erster Gedanke. Nämlich im Babylonisch-Assyrischen vertritt der Spiritus lenis fünf Kehllaute: den Spiritus lenis, den Spiritus asper *h*, den verstärkten Spiritus asper *ḥ* etc. Ferner *me* vertritt dort auch *mi*, wie ja z. B. *šume* statt *šumi* „mein Name“ vorkommt (Delitzsch, Grammatik § 30, S. 77, Z. 3 v. u.). Konnte demnach *Ja-a'-mi-ilu* nicht ein keilschriftliches Äquivalent des Namens *Jahmi-ilu* sein? Dieser Name ist aber in Inschriften solcher Südaraber (Sabäer-Minäer) gelesen worden, mit denen die Hammurabi-Dynastie zusammengehangen haben kann.[1])



H. Winckler schrieb in der Norddeutschen Allg. Zeitung vom 3. Aug. 1902: „Dass der Name der alttestamentlichen Gottheit, Jahve oder Jahu, der einer kanaanäischen Gottheit ist, ist allbekannt.“ Dies ist eine Vertuschung von Unterschieden. Was bis 1898 bekannt war, habe ich oben S. 45f. gezeigt, aber neu ist nicht bloss mir, sondern z. B. auch Wallis Budge, G. Margoliouth, C. Bezold, H. V. Hilprecht, J. Halévy, J. Oppert gewesen, was Delitzsch 1902 behauptete, dass in den Keilschriften der Name *Jahve* vorkomme.

— Anlautendes *i-a* kommt in der keilschriftlichen Wiedergabe von Fremdwörtern vor (Delitzsch, Assyrische Grammatik § 41, b).

[1]) Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung (1897), S. 79.

Delitzschs Deutung jener Keilschriftgruppen ist relativ gebilligt worden von Jensen, Sp. 491 f., indem er schreibt: „Ein Name ist dort geschrieben *Ja-ʾ-wa(i, e, u)-il(u)*, sprich: *Jaʾwa(i, e, u)-il(u)*, wofür Delitzsch willkürlich *Ja-ah-ve-ilu* und *Ja-hu-um-ilu* liest. Es ist nun gewiss im höchsten Grade wahrscheinlich, dass beide Composita den Gottesnamen *Jahveh-Jahu* enthalten. Da nun das *Jaʾwu* in dem Namen nicht assyrisch-babylonisch sein kann, so ist es fremden Ursprungs und somit aller Wahrscheinlichkeit nach der ganze Name ‚kanaanäisch' und sind daher auch seine Träger oder ist sein Träger ein ‚Kanaanäer' [indem Jensen sich einmal (s. o. S. 19) der Terminologie von Winckler-Delitzsch anbequemt]. Aber so wenig ein Müller oder ein Schulze, weil sie in Paris auftauchen, darauf schliessen lassen, dass in Paris das herrschende Volk die Deutschen sind, so wenig braucht ein *Jaʾwu-il(u)*, der in Babylonien vor 2000 erscheint, irgend etwas anderes zu beweisen, als dass Träger dieses Namens gelegentlich auch nach Babylonien gelangen konnten."

Aber die Richtigkeit der Delitzschschen Deutung jener Keilschriftgruppen ist bezweifelt oder bestritten worden von Assyriologen, wie H. V. Hilprecht und H. Zimmern, die Kittel zitiert hat (Theol. Literaturblatt 1902, No. 17 und 18), oder Wallis Budge, der in einer Karte an mich Delitzschs Meinung als ein Phantasiestück bezeichnete, oder J. Halévy (in seiner Revue Sémitique), und Carl Bezold hat in einem auf dem Internationalen Orientalistenkongress am 8. Sept. gehaltenen Vortrag, der auch in der „Zeitschrift für Keilschriftforschung" erscheinen wird, nachgewiesen, dass die von Delitzsch gewählte Deutung unsicher, wenn nicht gar unmöglich sei. — Sehr zu beachten ist auch J. Barths Darlegung (S. 16 f.), der in jener Keilschriftgruppe den Namen *Ja-aḥ-we-ilu* „Gott gibt Leben" vermutet. — Soeben bringt auch Daiches Gründe gegen Delitzsch vor in der Zeitschr. f. Keilschriftf., S. 403 f.

Nach alledem ist es weder erwiesen noch wahrscheinlich, dass der Gottesname *Jahve* „der Seiende" bei kanaanitischen Völkerstämmen in Babylonien in Gebrauch gewesen ist. Also ist auch kein Widerspruch gegen das geschichtliche Bewusstsein Israels begründet worden, das sich z. B. auch in jenem Schibboleth „Jahve ist unser Gott etc." (Deut. 6,4) ausgeprägt hat. Wenigstens eine charakteristische Spur von diesem Bewusstsein Israels darf in diesem Zusammenhange noch erwähnt werden. Während nämlich im Buche Jona der Name Jahve sehr oft gebraucht ist und noch in 3, 3a gesagt

wird „da machte Jona sich auf und ging nach Ninive gemäss dem Worte Jahves,“ ist diese Gottesbezeichnung in Bezug auf das Kultusobjekt der Niniviten konsequent vermieden. Denn es heisst nicht bloss „und Ninive war eine grosse Stadt für Gott“ (d. h. nach dem Urteile Gottes), sondern auch „da glaubten die Männer von Ninive an Gott“ und „sie riefen zu Gott“ und so ist sechsmal das hebräische Wort für „Gott“ gewählt in 3, 3b, 5, 8, 9a, 10ab. Aber davon, dass „Jona den Niniviten Jahve gepredigt habe“ (Hommel, Die israelitische Überlieferung etc., S. 145), weiss das Alte Testament gar nichts. Alles, was im Buche Jona über den Inhalt der Predigt Jonas gesagt ist, lautet „Noch vierzig Tage, und Ninive ist umgestürzt“ (3, 4 b), und auch im übrigen hat der Autor des Buches Jona durchaus es vermieden, den Namen Jahve in Verbindung mit Ninive zu bringen, wie oben belegt worden ist.

Die drei grossen Themata, die von S. 34 an behandelt sind, werden von Delitzsch auch in den soeben erschienenen „Anmerkungen“ berührt, die er seinem „Babel und Bibel“ hinzugefügt hat.

Zunächst sucht er seine Behauptung, dass auch die biblische Schöpfungsdarstellung mythologische Züge enthalte, zu begründen. Er meint, dass für den Verfasser von Gen. 1, 1f. „das Chaos gegeben und daraus das Ganze entsponnen sei“ (S. 63). Dies widerspricht aber dem Texte. Denn dieser leitet erstens mit den Worten „Am Anfang schuf Gott etc.“ die Existenz der Welt einfach und absolut von Gott her, und zweitens der Anfang von V. 2 „und die Erde (ihrerseits) war eine der individuellen Gestaltungen entbehrende Grösse etc.“ spricht bloss von der Erde, wie sie nach dem im V. 1 ausgesagten Weltanfang zunächst vorhanden war. Wenn das „Chaos als gegeben“ angesehen werden sollte, so müsste die Aussage des zweiten Verses in Bezug auf Himmel und Erde gemacht sein und überhaupt der Text anders beginnen. Also bleibt es dabei, dass im Eingang der Bibel die Priorität des Geistes vor der Materie ausgesprochen ist. Auch „Spuren polytheistischer Züge“ wird der Leser nicht im ersten Kapitel der Bibel finden, welcher beachtet, dass der Plural in Bezug auf Gott nur in der Selbstaufforderung „Lasset uns Menschen machen etc.!“ (1, 26) verwendet ist, gleich darauf es aber heisst „und Gott schuf“ (in der Einzahl). Der Plural in einer Selbstaufforderung besitzt einen psychologischen Quellpunkt, wie in meiner *Syntax* § 207 nachgewiesen ist.

Bei dem Thema Monotheismus der „Kanaanäer" oder, wie Delitzsch jetzt (S. 45) sagt, der „Nordsemiten", zu denen nach seiner Ansicht die Hammurabi-Dynastie gehörte, will er jetzt für *ilu* (= hbr. *ēl*) die Bedeutung „Zuwendung, Richtung = Ziel" als richtig erweisen. Aber eine solche Ausdrucksweise, bei der für die Präposition „zu" und für „Gott" ebendasselbe Wort gewählt worden wäre, ist sprach- und religionsgeschichtlich unwahrscheinlich, und Delitzschs Behauptung, dass für *ēl* die Bedeutung „Macht oder Stärke" niemals bewiesen worden sei, ist falsch, da er diesen Beweis in meinem Historisch-kritischen Lehrgebäude des Hebr. II, 102 f. hätte lesen können. Die Hauptsache aber ist, dass Delitzsch immer wieder behauptet (S. 73 f.), das blosse *ilu* könne im Munde von Personen, die anerkanntermassen Polytheisten waren, deren Monotheismus beweisen. Dies ist unrichtig. Bei notorischen Anbetern vieler Götter kann der blosse Ausdruck *ilu* entweder nur (irgend) einen Gott (d. h. irgend einen Vertreter des Pantheons) oder den „speziellen Schutzgott" (H. Zimmern in Keilinschr. u. A. T. 1902, II, 354) bezeichnen. — Die Völkerschicht ferner, zu der Hammurabi gehörte, war vielgötterisch. Dies ist auch wieder durch die neulich veröffentlichten „Gesetze Hammurabis" bewiesen worden. Denn da nennt Hammurabi in den ersten drei Zeilen vier Götter: Als *Anu* und *Bel* dem *Marduk*, dem Herrschersohne von *Ea*, die irdische Menschheit zuerteilt hatten etc. Dieser „Zeitgenosse Abrahams" war also kein Bekenner des Monotheismus, und der Text, auf den sich die oben S. 43 f. erwähnte Auseinandersetzung Jensens bezieht, steht auf einer „neubabylonischen" Keilschrifttafel (Delitzsch S. 78), die also aus der Zeit nach 625 v. Chr. stammt (Keilinschr. Bibl. IV, 176 ff.). Delitzsch meint, gegenüber Jensen recht zu haben, schliesst seine Anmerkung darüber aber doch mit den Worten „Möge die Zukunft entscheiden!"

Endlich betreffs der Frage, ob der Name Jahve schon in Texten, die aus Hammurabis Zeit stammen, vorkommt, drückt Delitzsch sich jetzt doch nicht mehr so einfach kategorisch aus, wie er es zuerst getan hat. Jetzt gibt er doch faktisch zu, dass die Sache einer Untersuchung bedürftig war. In dieser gelangt er nun zwar zu dem Schlusse, dass seine Deutung „Ja've ist Gott die weitaus wahrscheinlichste bleibe" (S. 75), aber das wird sich ja weiterhin zeigen. Vorderhand erinnere ich nur noch einmal daran, dass die Existenz dieses Namens Jahve bei den „Kanaanäern" eine auffallend sporadische gewesen sein müsste.

4. Gott und die Geschichte. — Das Erschauen Gottes als des Seienden, — als des vor der Welt existierenden und alle ihre Phasen überdauernden Geist-

reale, als des die Welt durchzuckenden (Ps. 104, 28 f.) und in allen Geschichtswandlungen getreuen Weltherzens — war ein Abglanz der gewaltigen Erfahrung, der Israel seine Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft und damit seine national-religiöse Neugeburt verdankte. Wie dem midianitischen Priester Jethro aus jener Befreiung die Erkenntnis von der Hegemonie Jahves über das ägyptische Pantheon entgegenleuchtete (Exod. 18, 11), so sang auch Israel damals „Ich will preisen Jahve, denn er ist gar hehr, Rosse und Reiter warf er ins Meer" (15, 1), und so sang Israel durch die Jahrhunderte hindurch (Richt. 5, 3. 11 etc.). Diese Epoche der Geschichte Israels haben auch seine Redner in allen Zeiten als die von Gottes Huld umstrahlte Jugend- und Brautzeit ihrer Nation gerühmt,[1]) und so schwebt überhaupt ein eigenartiger Glanz über der Geschichtsbetrachtung dieses Volkes:

Harmonie zwischen Gott und Menschen bildet das glutflammende Morgentor der Geschichtswege Gottes, und Harmonie zwischen Gott und Menschen ist der wimpelflatternde Heimatport, durch den Gottes Geschichtswege in die Ewigkeit zurückmünden. Zwischen beiden Punkten aber wogen schrille Disharmonieen an unser Ohr — die vom tausendfältigen Menschenwohltäter zu erwartende Pietät ist ja verletzt worden (Gen. 3, 1 ff.) —, nur dringen daneben süsse Friedensstimmen zu uns herüber: mit Gottes Heiligkeit, von der die Gerechtigkeit als das Fundament der Weltgeschichte geschirmt wird, ringt gleichsam Gottes Gnade, und sie trägt als Siegespreis die Begründung einer Menschengemeinschaft davon (Gen. 12, 1 ff.), die sich folgendermassen charakterisiert: die wahre Religion und Sittlichkeit sind in ihr die obersten Prinzipien (Gen. 17, 1),

[1]) „Da Israel jung war, hatte ich ihn lieb (d. h. gab ich ihm einen hervorragenden Beweis meiner Liebe) und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten" (Hos. 11, 1; 12, 14; Jer. 2, 2; 3, 4); vgl. auch Fr. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes (1900).

Gott ist da der himmlische König (Exod. 15, 18), Stillesein und Vertrauen auf Gott sind da die Quellen der wahren Stärke (Jes. 30, 15), entsagungsvolle Selbstaufopferung für andere ist da die glorreichste Heldentat (53, 4 ff.), und die aus der Sühnung aller religiös-sittlichen Schuld (Hes. 36, 25—27) erwachsende Gemeinschaft Gottes und der Menschen ist das erhabene Ziel der göttlichen Geschichtswege.

Fürwahr, angesichts dieser Aussagen des Alten Testaments drängt es einen, noch einmal zu wiederholen, was oben gesagt worden ist: über der Geschichtsauffassung der israelitischen Literatur schwebt ein eigenartiger Glanz, das emporsteigende Morgenrot der Geistesherrschaft, das jedes Auge beseligen muss, welches sich in seine lieblichen Fluten versenkt und den zukünftigen Tag des wahren Geistesreiches in ihnen heranwallen sieht.[1]) Wo ist die Parallele dazu auch in der babylonischen Literatur?

5. Das ästhetische und sittliche Niveau, das im Babyloniertum und im Israelitismus zu Tage getreten ist.

Die moralische Höhenlage einer Nation kann selbstverständlich nur indirekt aus so aufgeregten Zeiten, wie Kriegsperioden es sind, erkannt werden. Denn man weiss, dass die Notwendigkeit oder Leidenschaft des Kampfes auch den kultivierten Menschen leicht unter sein sonstiges Niveau herabsinken lässt. Aber indirekt spiegelt sich doch der Kulturgrad eines Volkes auch in der Behandlung, die es dem bekämpften und besiegten Feinde zu teil werden lässt.

Nun haben allerdings auch die Hebräer ihren Sieg oft schonungslos verfolgt. Aber erstens ist dies gegen-

[1]) Von ihm heisst es dann: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" etc. (Joh. 18, 36; Luk. 17, 20 f.; Matth. 13, 31—33). Nur ein von Ignoranz oder Antisemitismus eingeengtes Auge kann den inneren Zusammenhang der prophetischen Religion Israels und der Gottesreichsidee Jesu Christi verkennen.

über Völkerschaften geschehen, an denen wegen ihrer grenzenlosen Depravation die Weltgeschichte endlich zum Weltgericht werden musste, wie bei den mehr oder weniger sodomitischen Kanaanitern (Gen. 19, 5; Lev. 18, 28 etc.).[1]) Zweitens geschah es solchen Feinden gegenüber, die dem aus tyrannischer Knechtschaft entfliehenden Israel hinterlistig in den Rücken gefallen waren, wie die Amalekiter auf der Sinaihalbinsel (1. Sam. 15, 2. 6), oder die den durchziehenden Truppen Nahrungsmittel verweigert hatten, wie die Bewohner von Sukkoth (Richt. 8, 6). Ferner ist in 2. Sam. 12, 31 nach richtiger Lesart gesagt „und er liess die Gefangenen arbeiten mit der Ziegelform".[2]) Endlich ist ein Herabstürzen der Feinde vom Felsen als Akt der Wiedervergeltung gegen die Edomiter erwähnt (2. Chron. 25, 12), weil diese so oft grausam an dem Bruderstamm Israel gehandelt hatten (Amos 1, 11 etc.). Andererseits wird erwähnt, dass israelitische Könige in dem Rufe standen, gegen ihre Feinde mild oder loyal zu verfahren (1. Kön. 20, 31), und ausdrücklich ist geboten, dass fruchttragende Bäume geschont werden sollen (Deut. 20, 19 f.).

Welch ein Bild aber entrollt sich vor unseren Augen, wenn wir darauf achten, wie von Babyloniern und Assyrern im Kriege gegen Pflanzen und Menschen gewütet worden ist! In einer Inschrift Nebukadnezars I., der um 1140 über Babylonien herrschte, wird es ja als ein besonderes Privilegium eines Gebietes erwähnt, wenn die königlichen Beamten seine „Haine und Dattelpflanzungen nicht niederhauen" dürfen.[3]) Nebukadnezar II. aber (604—561) betet um „Zerstörung des

---

[1]) Dies ist nicht berücksichtigt in dem Satze „dass die Eroberung Kanaans durch die hebräischen Stämme von einem Strome unschuldig vergossenen Blutes begleitet war" (Delitzsch, zweiter Vortrag, S. 32).

[2]) G. Hoffmann, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 2, S. 66.

[3]) Keilinschriftliche Bibliothek III, 1, S. 169.

Landes seiner Feinde“ (III, 2, 45) und fleht zu Lugal-Maradda mit den Worten „Vernichte das gesamte Land der Feinde!“ (S. 69). Man weiss ja auch, dass auf Befehl desselben Nebukadnezar dem Könige Zedekia die Augen ausgestochen und das Heiligtum Jahves niedergebrannt wurde (2. Kön. 25, 7 ff.). Betreffs der assyrischen Kriegsgreuel aber genügt es, an folgendes zu erinnern: „Balken von Cedern, Cypressen etc. schlug ich (Asurnasir-abal 885—860) nieder“ etc.; „seine Gärten hieb ich nieder,“ „seine Dattelpalmen, die im Hain seines Landes standen, hieb ich um“.[1]) — Welch ein Kommentar zu Jes. 14, 8: „Auch Cypressen haben sich über dich, d. h. deinen Sturz, gefreut, die Cedern vom Libanon: seitdem (so sprachen sie gleichsam) du darnieder liegst, steigt nicht mehr der herauf (aufs Gebirge), der auf uns loshaut!“ — Insbesondere aber die Art, wie die menschlichen Bewohner der mit Eroberungskriegen überzogenen Länder von seiten der Assyrer behandelt wurden, bildet einen erschreckenden Ausschnitt aus der Kulturgeschichte der Menschheit. Denn man rühmt sich z. B. folgender Taten: „3000 Gefangene verbrannte ich im Feuer“ (I, 69. 71); „ihre Knaben und Mädchen verbrannte ich in der Glut“ (I, 71. 75. 77. 81); „die übrigen vernichtete ich durch Verschmachtenlassen“ (I, 101) oder „durch Verdurstenlassen“ (II, 225); „viele Männer nahm ich lebendig gefangen: den einen schnitt ich Hände und Arme, den andern Nasen und Ohren ab, vielen Männern stach ich die Augen aus“ (I, 71. 91. 113), oder „riss ich die Zungen aus“ (II, 193. 257) oder „ich schnitt ihnen die Lippen ab“ (II, 197) etc. etc. nach Dutzenden von Stellen.

Das sittliche Niveau einer Nation oder Geschichtsperiode kann ferner auch nicht direkt nach der Praxis überhaupt bestimmt werden. Denn es ist bekannt, dass die sittliche Praxis in allem menschlichen Leben um ein oder mehrere Schritte hinter der sittlichen Einsicht

---

[1]) I, 109. 113; II, 15.

einherhinkt: auch ein David hat sich von der Leidenschaft zum Ehebruch verführen lassen. Aber diese Tat wurde auch am Könige (!) vom lebendigen Gewissen Israels aufs schärfste verurteilt. Wer kennt nicht Nathans Parabel (2. Sam. 12, 1—4) mit ihrem erschütternden Schlusssatz: „Du bist der Mann!"

Der wahre Gradmesser für die sittliche Höhenlage eines Volkes oder Geschichtsstadiums ist die Praxis, die ungetadelt bleibt, weil sie dem moralischen Bewusstsein der betreffenden Nation oder Zeit entspricht. Fassen wir dies ins Auge, so tritt im keilschriftlichen Epos von der „Hadesfahrt der Ischtar" uns eine solche schamlose Handlungsweise als ungetadelte und selbstverständliche entgegen, dass man die gemeinsten Winkel Vorderasiens durchsuchen muss, um Analogien dazu zu finden.[1]) Dagegen Israels Urteil über ein auch nur ähnliches Benehmen spricht sich schon hinreichend in der Entrüstung aus, die gegen den Kanaaniter Sichem losbrach (Gen. 34, 2. 31), und für Israels sittliches Bewusstsein sind überaus bemerkenswert die Worte der unglückseligen Thamar „So thut man nicht in Israel" (2. Sam. 13, 12; ähnlich Richt. 20, 6; vgl. Gen. 20, 11). Absaloms Tat aber (2. Sam. 16, 22) war eine ganz exorbitante: die tragische Konsequenz einer aus Frevel geborenen Zwangslage.

Ein befreundeter Gelehrter schrieb mir, hier sei doch Gen. 38 übersehen. Aber weder Thamars noch Judas dort erzähltes Verhalten ist dort ungetadelt geblieben oder als normal betrachtet. Thamar entgeht der Strafe nur deshalb, weil Juda sich noch mehr schuldig gemacht hatte (V. 26). — Davon dass man trotzdem für Schulkinder „Auszüge aus dem Alten Testament verlangt hat", hängt nicht dessen Kulturstufe ab (gegen Delitzsch, 2. Vortrag 36 oben). — Aber auch in

---

[1]) Die Stellen stehen im Obvers, Zeile 35 und besonders Zeile 78 und Revers, Zeile 8. Mein obiges Urteil wird durch den witzig sein sollenden Satz von Delitzsch (2. Vortrag 35), dass er „mit gleicher Lokalkenntnis nicht dienen könne", nicht widerlegt. — Höchst unästhetische und unmoralische Stellen liest man auch im Gilgamesch-Epos (Bd. VI, 1, S. 123. 125. 127. 129 etc., hauptsächlich S. 133, Z. 27 etc.).

den neulich veröffentlichten „Gesetzen Hammurabis" sind Mädchen, die als „Buhldirnen" bezeichnet werden, ganz ohne Tadel besprochen (§ 178—182). Man denke auch an jenes „schändlichste (αἴσχιστος) von den Gesetzen der Babylonier" (Herodot I, 199)! Welcher Abscheu gegen eine solche Verirrung tönt uns aus Lev. 19, 29 etc. entgegen!

Das ästhetische und moralische Niveau eines Volkes spiegelt sich indirekt auch in seinen Vorstellungen vom Göttlichen. Was für ein Bild tritt uns in dieser Hinsicht aus der babylonischen Literatur entgegen? Wir sehen die Götter unterworfen denselben Leidenschaften, wie die unsittlichen Menschen, fähig derselben Schwächen, beständig im Kampf unter einander begriffen. Wie oft ist von ihren Buhlschaften die Rede (vgl. im Schöpfungs-Epos in Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1, 1900, S. 9. 25. 27 etc., hauptsächlich im Gilgamesch-Epos: S. 167 ff. etc.)! „Sie trinken sich einen Rausch, schwellen an ihre Leiber etc." (ebenda S. 21).

Gewiss spricht sich auch in der babylonischen Literatur oft ein Schuldgefühl gegenüber dem Willen der Götter aus. Den Beweis liefern ja hauptsächlich die „Babylonischen Busspsalmen".[1]) Aber während keine Erzählung über den Anfang der menschlichen Impietät sich bis jetzt in der Keilschriftliteratur gefunden hat, lassen sich neben jenen Äusserungen des Sündenbewusstseins doch auch viele Stimmen der Selbstgerechtigkeit vernehmen, sodass das als normal erscheint, was in der israelitischen Entwickelung als Symptom späterer Veräusserlichung auftritt. Denn entgegen tritt uns Gudea als „der verständnisvolle, der ehrfurchtsvolle Knecht seiner Herrin", Hammurabi als „der Hirte, der dem Herzen des Merodach wohltut" etc.[2])
Aber wo sind die Parallelen zu solchen Sätzen, wie der des Jakob „Herr ich bin zu gering aller Barm-

---

[1]) Herausgegeben und übersetzt von H. Zimmern (1885). Vgl. H. Bahr, Die babylonischen Busspsalmen u. d. AT. (1903).
[2]) Keilinschriftliche Bibliothek III, 1, S. 57. 109. 137. 187; III, 2, S. 47. 53. 55. 57. 61. 63. 75. 77. 115; vgl. Neh. 5, 19 etc.

herzigkeit und Treue, die du an deinem Knecht getan hast“ (Gen. 32, 10), oder wie der des David „Wer bin ich und was ist mein Haus, dass du mich bis hierher gebracht hast?“ (2 Sam. 7, 18)? Ich habe in der babylonischen Literatur auch kein solches Gebet gelesen, wie das des Salomo „Du wollest (o Jahve) deinem Knechte geben ein gehorsames Herz, dass er dein Volk (!) richten möge“ (1. Kön. 3, 9), wo also auch die Untertanen als direkte Pflegebefohlene der Gottheit angesehen sind.

* * *

Ja, Babel ist gewiss der Ausgangspunkt vieler Kulturelemente für nähere und entferntere Gebiete gewesen, aber die Religion, dieser abschliessende Faktor aller Kultur, besitzt ihre klassische Literatur in der Bibel. Babel mag immerhin „das ‘Hirn’ Vorderasiens“ genannt werden (Babel und Bibel, S. 27), aber was den Lebenspunkt der Bibel bildet, das quoll aus einer weltüberragenden Erfahrung, und es wird doch dabei bleiben: In Babel strebte die Menschheit zum Himmel, in der Bibel ragt der Himmel in das arme Menschenleben herein.

Paul Volz sagt in der Theol. Literaturzeitung vom 12. Sept. mit Recht: „Dass die Religion Israels auf babylonischem Kulturboden erwachsen ist, soll dieser Vortrag über Babel und Bibel aufs neue uns sagen; aber sie bleibt doch ein selbständiges, in vieler Hinsicht unerklärliches Gewächs, so gut wie die griechische Kunst.“

Glücklicherweise liegt also die Bedeutung der Ausgrabungen am Euphrat nicht darin, dass sie zur Totengräberarbeit für die religionsgeschichtliche Prärogative der Bibel werden. (In „Babel und Bibel“, S. 44 f. ist nämlich gesagt, man habe in Babylonien das gefunden, „was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel [!] ausmacht, den Monotheismus“). Dies war es auch, was ich kurz zum Ausdruck bringen wollte, indem ich diesem Schriftchen den Titel „Bibel und Babel“ gab.

Bei dieser Parole beharre ich auch jetzt, trotzdem

dass der Zweifel an der weltüberragenden Bedeutung der Bibel immer lauter werden zu wollen scheint. Denn meine Forschungen haben mich davon überzeugt, dass die Blutzeugen und Reformatoren auf Felsengrund standen, als sie in der Bibel den letzten Hort ihres Lebens und den besten Trost ihres Sterbens verteidigten.

Die immer eindringendere Erforschung der Textgeschichte und das umfassendere Studium der hebräischen Sprachgeschichte, dessen Ergebnisse in meinem Historisch-komparativen Lehrgebäude der hebräischen Sprache vorgelegt worden sind, haben freilich immer deutlicher vor Augen gestellt, dass das Alte Testament die Spuren der verschiedenen Zeiten an sich trägt, in denen seine einzelnen Teile entstanden sind. Durch die vergleichenden Forschungen der Gegenwart ist auch dies immer voller erkannt worden, dass die Traditionen und Gebräuche, Sitten und Gesetze der Hebräer vielfach den Überlieferungen und Anschauungen der Nationen ähnlich waren, zu denen die Hebräer in verwandtschaftlicher oder nachbarlicher Beziehung standen. Aber wird ein Bauwerk vollständig dadurch charakterisiert, dass man auf die Verschiedenheit der Hände hinweist, die den Bau haben aufführen helfen, und dass man den Fundort der Materialien aufzeigt, aus denen die Grundmauern und Strebepfeiler und Ornamente des Bauwerkes hergestellt worden sind? Nein, in einer solchen Charakteristik eines Bauwerkes, sei es eine Burg oder sei es ein Dom, würde sogar die Hauptsache fehlen. Denn das Wesentliche an einem Bauwerk ist die dasselbe beherrschende Idee. So besteht auch beim Alten Testament das Wesentliche in der Ideenwelt, die es durchwaltet.

Ja, giebt es denn aber in der althebräischen Literatur Gedanken, die ihr ein eigenartiges Gepräge aufdrücken und ihr eine besondere Stellung in der Geistesgeschichte des Menschengeschlechts anweisen? Auch diese Fragen sind zu bejahen, und weil ich mich davon überzeugt hatte, habe ich im vorliegenden Buche von S. 24 an betont, dass bei aller Vergleichung der babylonischen und

der biblischen Literatur doch die Eigenart der letzteren nicht verkannt werden möge,[1]) und auf S. 34 ff. sind die grossen Grundgedanken festgestellt worden, die aus dem Alten Testament als seine sonnenhaften Brennpunkte entgegenleuchten: Gott war vor der Materie und liess als erstes Bewegendes mit allmächtigen Impulsen die gegenwärtige Weltphase ins Dasein treten. Dieser geistige Gott ist erhaben über die Veranschaulichung durch Bildnisse, und wie diese Ideenreihe nach oben S. 54 ff. weiter sich fortsetzt.

Dieser Gedankenstrom verleiht dem Alten Testament eine einzigartige Stellung unter den Literaturen der antiken Menschheit, und suchen wir die Quelle dieser Erhabenheit im Alten Testament etwa vergebens? Nein sie rauscht laut in dem eigenartig mächtigen Bewusstsein Israels, in entscheidenden Momenten seiner Geschichte eine weltüberragende Erfahrung gemacht zu haben, und sie rauscht uns mit besonderer Stärke in den Beteuerungen der Propheten entgegen, welche trotz Verkennung und Martern und — was besonders wichtig ist — auch im Kampfe mit äusserlich verwandten Geistern (wie z. B. Hananja Jer. 28, 2 ff.) in voller Klarheit das Bewusstsein festhielten, von einer höheren Sphäre aus mit einer religionsgeschichtlichen Mission betraut zu sein (Amos 3, 7; 7, 15 etc.). Dieses Bewusstsein mit allen seinen positiven Äusserungen und determiniertesten negativen Aussagen (Jer. 23, 9 ff.;

---

[1]) Wie leicht eigentümliche Momente der althebräischen Kultur unbeachtet bleiben können, zeigt sich auch wieder in Delitzschs zweitem Vortrag, wo die alttestamentliche Beschneidung einfach mit der der Ägypter und der Beduinen gleichgestellt wird (S. 26), während die unterscheidende Bestimmung des Alten Testaments (nämlich die acht Tage, vgl. Gen. 17, 12) ignoriert wird. Ebenso ist auf S. 27 mehrfach von Übereinstimmungen babylonischer und israelitischer Kultuselemente die Rede, aber z. B. dies wird nicht erwähnt, dass der Gebrauch des Honigs als eines Opfermaterials im Alten Testament untersagt ist (Lev. 2, 11), während dies bei den Babyloniern gebraucht wurde (vgl. P. Haupt bei Toy, Commentary on Ezechiel zu 16, 19).

Hes. 13, 2ff. etc.) kann man unmöglich damit koordinieren, dass auch in der babylonischen Literatur ein Sprechen Gottes zu Menschen erwähnt werde, und wo denn ist in dieser Literatur die Parallele zu den Prophetenreden des Alten Testaments?

Das Alte Testament ist nach alle dem das Denkmal einer Religionsgeschichte, deren Brunnenstube in dem für gewöhnlich verschlossenen Welthintergrunde liegt, und haben wir darin ein Geheimnis anzuerkennen, so giebt es noch mehr Probleme im Universum (wie z. B. den Ursprung des Lebens oder der Organismen), die nur dann ihre adäquate Lösung finden, wenn man eine höhere Ordnung der Dinge anerkennt.

Bonn, den 23. April und 20. Sept. 1902.
den 24. Jan.,[1]) 21. Febr.[2]) und 11. Mai 1903.[3])

---

[1]) In den schon oben beurteilten Anmerkungen, die Delitzsch dem 1. Vortrag über „B. u. B." hinzugefügt hat, hat er, wie über andere Schriften — aber die Gegenschrift von Chamberlain (s. o. S. 37) fehlt noch —, auch über meine Schrift „Bibel und Babel" mehrere formelle Auslassungen sich erlaubt (S. 55). Darin hat er erstens die assyriologischen Partieen meiner Schrift recht wegwerfend charakterisieren zu sollen gemeint. Die Berechtigung dazu dürfte unsicher bleiben. Denn allerdings ein Assyriologe von Fach bin ich nicht, aber ich habe doch des Assyrischen mich soweit bemächtigt, dass ich Delitzschs Behauptung über ein keilschriftliches Jahve nachprüfen und seine einseitig-lückenhafte Vergleichung von Bibel und Keilschriftliteratur nachweisen konnte, wie man dies oben S. 15, 26, 32, 35, 36, 39, 41 und 44ff. ausgeführt findet. — Zweitens meint er, weil und obgleich ich die Überzeugung zum Ausdruck gebracht habe, dass die Bibel „einen himmlischen Schatz in irdenen Gefässen" (2. Kor. 4, 7) trägt, von „Schafkleidern" und „reissendem Wolf" sprechen zu dürfen. Auf dieses Niveau hinunter werde ich ihm nicht folgen.

[2]) Der formalen Angriffe gegen andere Beurteiler der Babel-Bibel-Frage hat sich Delitzsch leider auch in seinem zweiten Vortrage nicht enthalten können, wie er denn z. B. die Äusserungen anderer Forscher mit „speienden Wogen" vergleicht (S. 29 unten). Aber dadurch kann der Gang der wissenschaftlichen Diskussion nicht beeinflusst werden.

[3]) *Schlussbemerkungen:* Zu oben S. 9 (Mitte) und zu S. 11 (Mitte): Meine Bemerkung, dass die babylonisch-assyrischen Schriften „ihrem Sinne nach nicht immer zweifellos sind“ und dass sie auch „nicht lauter objektive Geschichtsurkunden sind“, hat mir von seiten einiger Babel-Bibel-Streiter harten Tadel eingetragen. Ja, Alfr. Jeremias hat deshalb gemeint, es „sei jetzt an der Zeit, in seiner Schrift ‚Im Kampf um Babel und Bibel‘ zu zeigen, wie schwer es der jungen Wissenschaft (er meint die Assyriologie) gemacht ist, Boden zu gewinnen“ (a. a. O., 4. Aufl., S. 49).

Aber erstens ist das, was ich behauptet habe, Tatsache Denn die Schwierigkeit der Keilschriftentzifferung steigert sich bei den Eigennamen bis zur Unsicherheit. Man kann dies leicht aus folgenden zwei Beispielen ersehen: der Held der babylonischen Überlieferung, den man oft mit Nimrod identifizieren zu können gemeint hat, wurde von den Assyriologen in den letzten Jahrzehnten der Reihe nach *Izdubar* *Gischṭ(t,d)ubar* oder *Gilgamesch* (bei P. Jensen: Gilgamisch) genannt. Ferner der dem biblischen Noah entsprechende Mann bekam bei den verschiedenen Assyriologen folgende Namen: *Schamasch-napischtim* (A. H. Sayce, Alte Denkmäler etc. 1886, S. 28) oder *Um*-napischtim, oder *Ṣit*-napischtim (F. Hommel in Hastings’ Bible Dictionary 1898, Artikel „Babylonia“), oder *Ut*-napischtim (jetzt bei Delitzsch u. a.), oder *Nuch*-napischtim (als Aussprache F. Hommels erwähnt im Artikel „Noah“ der Encycl. Biblica), oder *Pir*-napischtim (Paul Haupt), oder *Par*-napischtim (M. Jastrow). Ferner dass die Keilschriftberichte mehrfach einen *Mangel an Objektivität* zeigen, hat auch A. Jeremias selbst zugegeben. Er sagt sogar a. a. O., S. 11: „Die assyrischen Beispiele liessen sich in Hunderten aufführen“. Nun dann war es doch nicht nötig, dass er an meinen diesbezüglichen Äusserungen in so breiter Weise — durch alle Auflagen hindurch *und auch nachdem ich die Sache schon verbessert hatte* — herummäkelte.

Zweitens habe ich über textkritische, literarkritische und graphische Schwierigkeiten der babylonischen Texte nur *deshalb* nicht geschwiegen, weil Delitzsch dies getan hatte, während er über Unsicherheiten der alttestamentlichen Überlieferung gesprochen hatte (S. 23, siehe oben S. 14, Anm. 3). Diese *ungleiche Verteilung von Licht und Schatten* zu beseitigen, *das* war mein Motiv, und diesen meinen Beweggrund habe ich von der 6. Aufl. an auf S. 15 ausgesprochen. Man hätte mir ihn aber auch vorher zutrauen sollen, da ich bereits vor vierzehn Jahren die Keilschriftliteratur ein Illustrationsmittel sondergleichen zum Alten Testament genannt habe. Die Bemerkung, es werde „der jungen Wissenschaft (der Assyriologie) schwer gemacht, Boden zu gewinnen“, war *mir* gegenüber also ganz

deplaziert. Nur lasse ich mir nicht das Recht nehmen, die Aufstellungen der Assyriologen zu prüfen.

A. Jeremias bemerkt weiter auch noch dies (S. 9), ich „biete mich ‚uneingeweihten Lesern‘ als Führer auf dem eigentlich fachmännischen Gebiete an“. Damit will er auf meinen Satz „Diese Frage (nämlich: Welchen Quellenwert besitzen die babylonisch-assyrischen Schriftdenkmäler?) hätte vor uneingeweihten Zuhörern nicht völlig unterdrückt werden sollen“ (s. o. S. 8) anspielen. Ist dies aber dasselbe, wie das, was Jeremias daraus gemacht hat? Er musste doch merken, dass meine Worte sich auf Delitzschs Verfahren bezogen, der über Schwächen und Schwierigkeiten der Keilschriftliteratur kein Wort gesagt hat, aber über Schwächen der alttestamentlichen Bibel nicht ebenso geschwiegen hat.

Überhaupt aber muss ich noch folgendes betonen: Es kam nur darauf an, dass ich die Aufstellungen von Delitzsch nachprüfte, und Jeremias hatte, wenn er in die wissenschaftliche Debatte eingreifen wollte, nur die Aufgabe, über die einzelnen Punkte dieser meiner Nachprüfung ein Urteil zu fällen. Aber mit allgemeinen Ausdrücken — wie Hellebarden und Luntenflinten — die Art meiner assyriologischen Waffenrüstung zu zensieren, dazu fehlte ihm Beruf und Möglichkeit.

S. 11 bemerkt Jeremias: „Ein Missgriff ist Königs Beispiel: Sanheribs fluchtartiger Rückzug vor Tirhaka habe auf seiner Prisma-Inschrift keine Spur hinterlassen. Das ist nicht gut möglich. Denn das Prisma ist 691 geschrieben, in dem Jahre, in dem Tirhaka zur Regierung kam.“ Meine Worte lauten aber: „Über Sanheribs späteren fluchtartigen Rückzug aus der Nähe Ägyptens etc. (s. o. S. 11) hat man in den Keilschriften noch kein Wort gefunden.“ Wo steht da etwas von Prisma-Inschrift? Also auf wessen Seite ist da der „Missgriff“?

S. 12 sagt Jeremias: „Von grosser Wichtigkeit ist die Prüfung des Nachweises, nach welchem die in der Blütezeit Babylons in Babylonien angesessenen Semiten ‚Kanaanäer‘ gewesen sein sollen, woraus dann folgen würde, dass die vorisraelitischen Kanaanäer und ebenso die nomadisierenden vormosaischen Hebräer mit den Babyloniern stammesverwandt gewesen sind“, und er fügt hinzu, ich „verwechsele die konventionelle (er meint: von einigen Assyriologen angewendete) Bezeichnung ‚Kanaanäer‘ für den (?) semitischen Völkerzug mit dem biblischen Begriff Kanaanäer.“ Aber was gibt ihm das Recht, mir eine Verwechselung vorzuwerfen? Nein, ich verwechsle nicht, sondern ich bestreite Winckler, Jeremias und anderen das Recht, die vorisraelitischen Kanaanäer und Abraham samt seinen Nachkommen als stammverwandt hinzustellen. Will man dagegen wissenschaftlich etwas ausrichten, so muss man zu meiner oben S. 17—20 gegebenen Beweisführung noch die in

meinem Schriftchen „Babylonisierungsversuche etc.“ S. 7—9 vorgelegte Begründung hinzunehmen und meine Gegeninstanzen im einzelnen widerlegen. Aber die Ausdrücke „Verwechselung“ und „Missverständnis“ im Munde zu führen, das ist eine blosse Faxe. — Ebendasselbe ist darüber zu sagen, wenn Jeremias (S. 12, Anm. 2) wegen des soeben citierten Titels „Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels“ die Fragen aufstellt „War Abraham nicht ein Babylonier? Gab es damals schon Juden?“ Meine Antwort darauf lautet aber so: Freilich wohnte Abraham an der südwestlichen Grenze Babyloniens, aber dass er als zu den Arpakhschaditen gehörig in ethnologischer Hinsicht einfach ein Babylonier war, ist unbegründet und unbegründbar, und dass er religionsgeschichtlich — darauf aber kommt es in meinem zuletzt erwähnten Schriftchen an — ein Babylonier war, ist ungeschichtlich.

Auf S. 12 bemerkt Jeremias auch noch, dass die soeben erwähnte und von ihm verteidigte Meinung über die Kanaanäer in Babylonien „von einer Seite ernst bestritten werde“. Warum nennt er diesen Bestreiter dieser Meinung von Winckler und Delitzsch u. a. nicht? Warum bekämpft er den nicht ebenso, wie mich? — Dieser Gegner jener Meinung ist nämlich der Assyriologe P. Jensen (in Marburg), der da gesagt hat: „Man will uns weismachen etc.“ (s. o. S. 19, vorletzte Zeile ff.). Derselbe hat ja seine fachwissenschaftlichen Gegengründe gegen jene Meinung im Jahre 1902 an zwei Stellen vorgelegt (s. o. S. 18, Anm. 2). Warum widerlegt Jeremias nicht dessen Gründe? — Übrigens wenn die Zusammensetzung der Namen Hammuarabi, Samsu-iluna etc. ganz „unbabylonisch“ ist, wie Jeremias S. 13 bemerkt, so brauchen diese Namen trotzdem noch nicht kanaanäisch oder amoritisch zu sein, wie Jeremias ebenda meint. Hommel fand in den Namen der Hammurabi-Dynastie minäisch-sabäische Namenbildung (s. o. S. 18, Anm. 2). Wenn ferner Hammurabi sich „König des Amoriterlandes“ nennt (Jeremias S. 13), so ergiebt sich daraus nicht, dass er selbst ein Amoriter war.

S. 14, Anm. 1 bemerkt Jeremias, ich hätte ihm in „Babylonisierungsversuche etc.“ S. 7 „Kasuistik“ vorgeworfen. Nun bitte ich jeden Leser, bei mir nachzusehen, ob etwas derartiges in meinem angeführten Schriftchen steht. — Dass die Bezeichnung „Kanaanäer“ von mir „missverstanden“ werde, wie Jeremias auch in der citierten Anmerkung wiederholt, muss ich als einen ebenso unbewiesenen Vorwurf bezeichnen. — Jeremias sagt dort auch: „Mit der biblischen Unterscheidung Semiten und Hamiten sollte man bei ethnologischen Auseinandersetzungen endlich aufräumen“. Aber warum denn soll die althebräische Überlieferung nichts mehr gelten? Ausserdem beachte man, was ich oben S. 19 aus Lepsius angeführt habe.

Zu S. 14, Anm. 2: Jeremias hatte zum Gegensatz der Kanaanäer und Hebräer eine Parallele in dem Gegensatz gefunden zu haben gemeint, der zwischen Franken und Sachsen bestand. Dagegen habe ich in „Babylonisierungsversuche etc." S. 8 gesagt, erstens sei es mir fraglich, ob der letzterwähnte Gegensatz ebenso determiniert gewesen sei, wie er nach dem Alten Testament zwischen Kanaanitern und Israeliten war. Jeremias meint nun auf S. 14, Anm. 2, er könne nur auf die Weltgeschichte verweisen, und lässt meinen eigentlichen Einwand unberührt. Ich habe nämlich hinzugefügt: „Ein solcher Gegensatz zwischen zwei Menschheitsgruppen kann ja freilich auch ein bloss innerlicher oder kultureller sein, aber durch solche Fälle kann das bestimmt ausgesprochene Bewusstsein von einem nationalen d. h. ethnologischen Gegensatz, wo es vorhanden ist, nicht beseitigt werden".

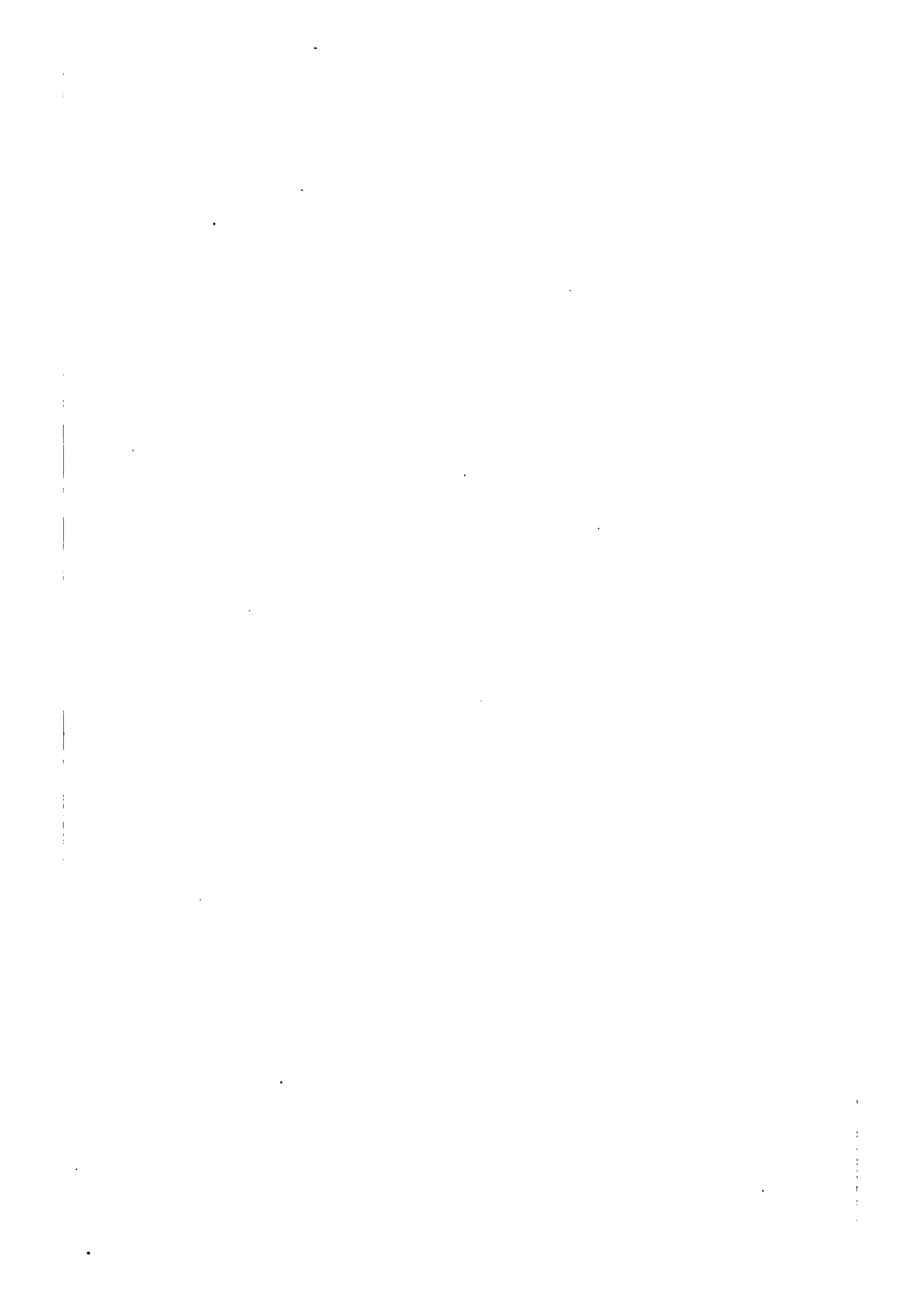
S. 15 schreibt Jeremias: „Der Name Habiri ist zwar sicher identisch mit dem Namen Hebräer, aber damit ist noch lange nicht gesagt, dass die Habiri der Amarnabriefe sich mit den Hebräern der ‚Zwölfstämme' decken", und in der Anmerkung fügt er hinzu, dass dies gegen meine „Babylonisierungsversuche etc." S. 9. gerichtet sei. Aber ich weiss nicht, was er dabei mit mir zu tun hat. Denn ich selbst habe ja in einem besondern Aufsatze in The Expository Times 1900, p. 238—240 nachgewiesen, dass die Habiri sich nicht mit den Hebräern der Zwölfstämme decken.

Auf S. 16, Anm. 1 wirft mir Jeremias abermals ein Missverständnis vor, weil ich mich betreffs der ethnologischen Zugehörigkeit der Hammurabi-Dynastie auf Hommel berufen habe. Ich habe aber in „Babylonisierungsversuche etc." S. 7 so gegenau dargelegt, dass Jeremias mit diesem Vorwurf des „Missverständnisses" mir Unrecht getan hat, dass ich nicht die Darlegung zu wiederholen brauche.

Auf mein soeben wieder citiertes Schriftchen „Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels" muss ich überhaupt auch zur Würdigung der Bemängelungen verweisen, die Jeremias noch weiter in seinem Buche gegen Äusserungen von mir vorgebracht hat.

Den letzten Fragen aber, zu denen die Babel-Bibel-Verhandlung hingeführt hat, habe ich ein besonderes Schriftchen gewidmet, das demnächst unter dem Titel „Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments" erscheinen soll.

Herrosé & Ziemsen, Wittenberg.



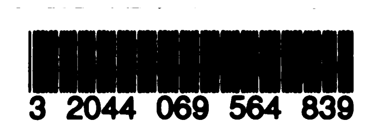



3 2044 069 564 839


DUE APR 2 1910
Jan. 29, 1904








DUE APR 2 1918
Jan. 29, 1904








DUE APR 2 1918
Jan. 29, 1904



